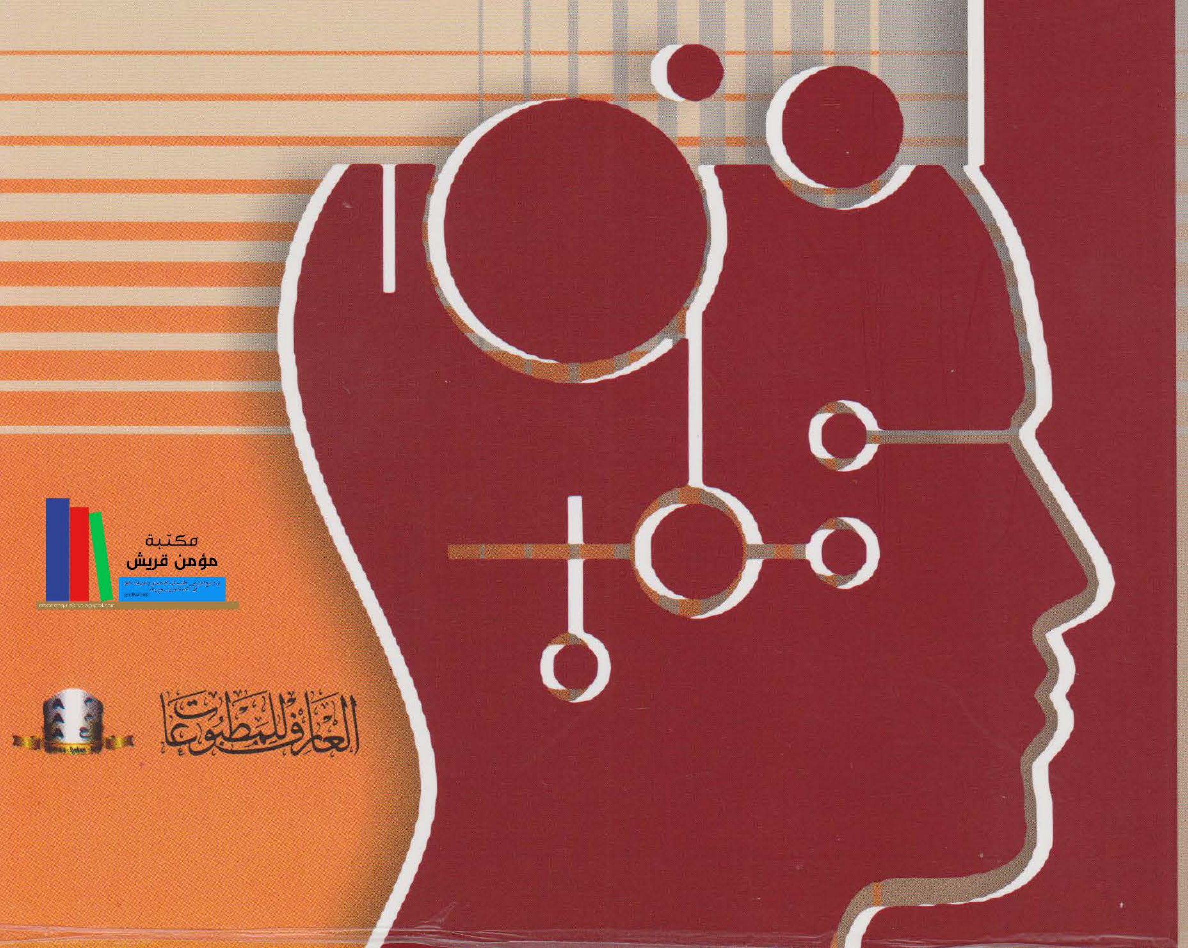
غالب حسن الشابندر

1

العقل

قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة



العقـل

قراءات في اشكالية العقل

عبر المدارس الفلسفية المتنوعة

العقل

قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة

غالب حسن الشابندر



الطبعة الأولى 2014
القياس: 17 x 24
عدد الصفحات: 352
ISBN 978-9953-574-69-1

من إصدارات
مؤسسة المثقف العربي
سيدني/أستراليا
www.almothaqaf.com
almothaqaf@almothaqaf.com

نشر وتوزيع
شركة العارف للأعمال ش.م.م.



بيروت - لبنان
00961 1452077
العراق - النجف الأشرف
00964 7801327828
Trl: www.alaref.net

التوزيع في الجزائر والمغرب العربي:
دار الأبحاث للطباعة للنشر والتوزيع
الجزائر - هاتف: 744281 _ 21 (00213)
البريد الإلكتروني: www.alabhaath@.com

التوزيع في الأردن:
دار المناهج للنشر وللتوزيع
الأردن - هاتف/فاكس 00962 4650624
البريد الإلكتروني: info@daralmanahej.com

الإهـداء

إليها...

وفاءً دونه وفائي بمسافات...

جمالاً آسراً -ربما- لا أستحقه...

ولكنّها تصر بأني أستحقه...

و... ذاك من وفائها الذي لا أستحقه...

حب...

و... اعتذار بحجم الذنب...

إلى زوجتي فوزية غانم الوائلي.

غالب

المقدمة

لم يكن اختياري لهذا الموضوع، موضوع العقل بسبب عشقي للعقل، ولا بسبب هذا الاهتمام البالغ بموضوعة العقل التي استحوذت بدرجة بالغة في العقود الأخيرة على الأنشطة الفلسفية، وجهود علماء النفس والتربية، واساطين علم المناهج وتطوير القدرات العقلية، ولا لأن ذات البحث في العقل يثير المتعة والإثارة، ويحمل صاحبه الى عوالم دقيقة العلم، شائقة المعلومات، ليس لهذا وذاك فقط، بل لأن معركة الامة الإسلامية وفي ضمنها الأمة العربية هي معركة العقل ضد الغيبوبة، الوعي ضد اللاوعي، الحقيقة ضد الزيف، العلم ضد الجهل، الثقافة ضد البداوة، المعقول ضد اللامعقول، القانون ضد السحر، التنظيم ضد الفوضى، وبالتالي، يعتبر البحث في العقل مقدمة المقدمات للدخول في عالم جديد، يتسم بالجدَّة والإبداع والعطاء، ومن دون ذلك، سنبقى رهائن الخرافة والاسطورة والسحر والكسل، فالعقل إذا كان مشكلة فلسفية صعبة، فهو مشكلة منهجية أيضا، وذلك حينما يتم تغييبه، وتغييب العقل له صور متنوعة، فقد تكون بإزاحته من اختراق مشاكلنا محللا ومركبا ومعالجا، وقد تكون بتغليب القوى الشريرة من الذات الانسانية على نوره وحجته وحجاجه وقدراته الفذة، وقد تكون بالاستعاضة عنه بالمورث البائد والعادات والتقاليد وقوى الغيب ذات النكهة الاسطورية الكسولة، وقد تكون بقتل حرية التفكير والعلم، وارهاب العلماء والمفكرين والفنانين والادباء وأصحاب الراي الحر الجريء..

الحديث عن العقل في تصوري ينبغي أن يتجاوز مشكلته الانطولوجية والابستمولوجية، نعم، الحديث عن العقل بهذين المجالين مهم وجوهري، بل هو لب البحث الفلسفي قديما وحديثا، بل يجب أن يُضاف إلى ذلك حديث متشعب ومفصل عن كيفية الارتقاء بالعقل، وتطوير وسائل التفكير، وتنمية

المهارات الإبداعية، ومن ثم، حريته، وأصالته، وحقه بالحضور الد ائم والفاعل في جوهر مشاكلنا ومآسينا ومطالبنا.

كل هذه المجالات البحثية عن العقل متكافلة الاكتمال، ومتكافلة التواصل مع هذا الكائن العظيم بآثار خطيرة تصب في تغيير مسار التاريخ، وتخلق عوالم جديدة في كل ميادين الوجود والحياة..

لقد وضعت أمام عيني هذا التصور وأنا اكتب عن العقل، ومن هنا، سيكون الكتاب في ثلاث أجزاء على اقل تقدير، تصدر تباعا بإذن الله تبارك وتعالى، ولم ألتزم منهجاً محددا، بل قد أسمح لنفسي لأقول اتبعت منهج اللّا منهج، رغم وحدة السرد والفصول، ولذلك قد يجد القاريء انتقالات بين شتى الموا ضيع المطروحة، فمن النظرية الارسطية المقننة إلى تفكيكية دريدا، ومن قضية المثل الافلاطونية الى إيمان سيرن كيركجارد، ومن العقل بمفهومه العضوي الى العقل بمفهومه المعلوماتي، ومن العقل إلى العقلانية، وبين هذا وذاك العقول العشرة وتشعباتها المثيرة، وهكذا... وفي تصوري أن ذلك يقضي على ملل القاريء أولا، وهو أولى بالظفر بوعي متواصل مع بعضه في خصوص العقل ومشاكله والحاجة إليه...

أكتفي بهذا القدر من المقدمة، واتمنى أن أكون قد قدمت لأمتي الاسلامية والعربية جزءا من فضلها علي، لأني أولا وآخرا ابنها وربيبها، وكما قال يوم شهيد الفكر محمد باقر الصدر، أنْ ليس لأي إنسان إلّا بمقدار ما أعطى لامته وشعبه.

والله الموفق.

تمهيد

قال الفيلسوف الألماني هابرماس في إحدى محاضراته: (إنَّ المسألة الأساسيَّة في الفلسفة هي العقل)، وما زال وسوف يبقى!

نتحَّدث عن العقل الإنساني بطبيعة الحال، أي عقلي وعقلك وعقله وعقلها، العقل الذي نتوسَّل به لحل مشاكلنا، ونتوسَّل به لحل مُعضلات الكون، ونتوسَّل به لتحليل النصوص، ونتوسَّل به على الاستنتاج والاستقراء، نتوسَّل به لاكتشاف التناقضات، ونتوسَّل به لوضع أو اكتشاف النظريات الرياضية والمنطقية والفلسفية، ذلك إنَّ الملائكة عقلٌ خالصٌ كما تقول الأديان، والله عقلٌ بحت، بل هو العقل المحض كما تقول بعض مدارس اللّاهوت، وكل مجرَّد هو عقل كما تقول الفلسفة العقلية القديمة وربما بعض الفلاسفة اليوم.

إنَّه عقل الإنسان سواء كان مكتشف النظرية النسبية أو ذاك المشغول بهمَّه اليومي، يكافح من أجل قطعة خبز بائسة يُسكتُ بها صرخة جوع ظالم، أو خرقة قماش يستر به عورةً مستهلكة.

ذلك هو العقل!

ولكن لماذا؟

لماذا كان العقل - الإنساني - وما زال وسيبقى هو المسألة الأساسية في الفلسفة؟

هل هو كلام عن طبيعة التفكير؟

هل هو كلام عن طرق التفكير؟

هل هو كلام عن مراحل الانتقال من المعلوم إلى المجهول؟

هل هو كلام عن المجرَّد وغير المجرَّد؟

هل هو كلام عن العلاقة بين المعقول الذهني والموجود الخارجي؟

هل هو كلام عن معايير الصحة والخطأ؟

هل هو كلام عن تلك المعلومات الفطرية التي يدعيها بعض الفلاسفة؟

الأسئلة تطول... تتعقَّد... تتناسل... تتفرع... يحاسب بعضُها بعضا، يدحض بعضُها بعضا، إنَّها أشبه بغابات وعشائر ومدن وقرى وتقاليد وأسرار ومحرَّمات (كارسيل) في روا يته الشهيرة الساحرة المذهلة (مائة عام من العزلة)!

أين هو محل الكلام؟

أين هي المعضلة؟

الحديث عن العقل - الإنساني - مغامرة مجنونة، مغامرة مخيفة، مسألة شاذة، لأنها تنطوي على وضع شاذ، عصي على التصور والمعقولية، عصيٌ على التحليل الذي يؤدي بك إلى نتيجة دافئة، تتعامل معها باطمئنان، ترتاح إليها، تؤمن بها بشجاعة وأنت تمارسها في أعمالك الفكرية والفلسفية الأخرى.

هي مسألة العقل، ولكنها عصية على العقل ذاته...

أليس ذلك شيئا غريبا؟

فنحن بالعقل نُجري عمليات التحليل والتركيب، وبالعقل نستنج ونقيِّم ونحكم، وبالعقل نختصم ونتخاصم، وبالعقل نحل المسائل الرياضية، وبالعقل نشيِّد المعمار الفلسفي...

أليس كذلك؟

فكيف يعطبُ العقل هنا؟

بل كيف يعطب من الولوج إلى أقرب الأشياء إليه؟

إن أقرب شيء إلى العقل هو العقل ذاته، أقرب الأشياء إلى العقل هو العقل نفسه، ولكن في نفس الوقت أبعد شيء عن منال العقل هو العقل ذاته!

هل ذاك إلّا سر الله؟

فالله أقرب إلينا من حبل الوريد، ولكنَّه سبحانه وتعالى هو أبعد ما يكون البعد من أن نعرف كنهه... كيفية عمله... ذاته... علمه... بل كل صفاته...

ألم تحر فيه العقول؟

كذلك حارت العقول في العقل.

الحديث عن العقل بالعقل، هنا مكمن السر، هنا ينبثق السؤال بعد السؤال، ترى أين هي الذات وأين هو الموضوع؟

أين هو العقل وأين هو المعقول؟

أين المنعكس والمنعكس عليه إذا كانت عملية التفكير هي مجرَّد انعكاس الواقع على لوحة الذهن كما تقول الفلسفة المادية في المعرفة؟

بل كيف يعرف العقل تأريخه وهو لم يمثل أمامه في هذه اللحظة؟

لا نريد الحديث بداية عن التفكير بـ (العقل)، بل التفكير في (العقل)، وفارق كبير بين الأفقين، هناك نتحدث عن العقل كحركة، عن نشاط العقل، عن جولاته وصولاته في الكون والحياة والمادة واللغة، فيما هنا، نتحدث عن العقل بالذات، في بنيته، في تضاعيفه، في هويته، في عالمه الخاص، في ملكوته، في جبروته، في صفحاته ومكوناته ـ والكلام هنا مجاز - نتكلم عن أسراره.

يغيب الحديث عن التفكير (في) العقل كما هو، فيما يسيطر الحديث عن التفكير (بـ) العقل، هناك ذات، وهنا حركة، هناك بنية، وهناك نشاط، وفارق ضخم وعميق وجوهري بين الموضوعين.

الفصل الأول

جولة في قضية التعريف

هناك كم هائل من المحاولات التي بُذلت وما زالت تُبذل من قبل العقل لتعريف العقل، يغلب على بعضها الطابع الفلسفي، وهناك التعريف الذي يغلب عليه الطابع الاجتماعي العرفي، وهناك التعريف الذي سِيق من أجل غاية مُسبقة، وهناك التعريف المتأثِّر بالجانب المعرفي، أي تغلب عليه الناحية الابستمولوجية، تلك التعاريف التي تعرِّف العقل بمنظومات فكرية ومنطقية فطرية أولية مثلا.

ولا ننسى هناك التعريفات التي لا تنتمي إلى طينة فلسفية، هناك تعريفات علماء النفس والإجتماع والأناسي (الانثروبولوجي) والألسنيات، وهناك التعريف الذي قد يدلي به علماء المخ البشري، والتعريف الذي يطرحه المتصوفة، وأصحاب السلوك الاستبطاني، والقائمة تطول.

التعامل مع التعريف بلغة بريئة ليس موقفاً سليما، لا توجد حيادية في التعريف في مثل هذه الميادين، فإن أي تعريف للعقل ليس صنيع عقل صاف، فليس هناك عقل بريء، وأقصد في ذلك لا يوجد عقل يعرِّف بطريقة خالصة، بل يعرِّف - والتعريف نشاط عقلي معرفي على كل حال - وهو مشوب، مختلط، مزيج، فإنَّ هذا العقل ومنذ اللحظات الأولى التي يأتي بها الإنسان إلى هذه الدنيا - وهي أول كارثة يتلقاها الإنسان في حياته، فالوجود محنة مؤذية - يتلقى سيلاً هائلاً من المُدرَكات، تياراً مذهلاً من الصور عبر حواسه، ومنذ اللحظة الأولى يبدا عقله - بواسطة هذه الصور والمدرَكات - يعمل وينشط، وكل هذا الوافد يؤثر على عمل العقل، ويطبعه بـأكثر من طابع، ويلونه بأكثر من لون، ويدمغه بأكثر من هوية.

هل يستطيع (الفارابي) الإدعاء بأن تعريفه للعقل غير متأثر بكونه فيلسوفاً، شارحاً لأرسطو، غارقاً في بحر هذا الفيلسوف؟

هل يستطيع (الغزالي) في تعريفه للعقل، أو في تصوره للعقل أن يتنكر لأثر تجربته الصوفية، بل وحتى لآثار ومستحقات كونه عالم أخلاق، يطرح بصراحة من أنَّ (القلب) هو السبيل الوحيد لإدراك الحقيقة الخالدة؟.

هل يستطيع (باسكال) أن ينكر بأن تعريفه للعقل لم يكن بعيداً عن تجربته مع الألم، ذلك الألم الذي كان يقض مضاجعه، يعصف برأسه عصف الريح العاتية بالأشجار البريئة؟

هل يستطيع (وليم جيمس) أن ينكر تعريفه للعقل بمنأى عن تعلقه المهيب بمبدأ الإرادة، إرادة الإعتقاد، وكونها سرُّ تفرُّد الإنسان، وسر قوته، وسر نجاحه وسر إخفاقه؟

هل يستطيع الذين يعرِّفون العقل اليوم بانه لم يعد سوى تلك مجموعة من القواعد المنطقية الأرسطية بهدف التعريف والبرهان والتصنيف والتنويع، وإنما مجموعة من القواعد والمباديء التي تؤطر التجربة وتفعِّلها في صلب الواقع والفكر. . . هل يستطيع هؤلاء أن ينكروا أثر الانتصارات الهائلة للتجربة في صياغة مثل هذا التعريف للعقل؟

من الصعب ذاك. . .

وإذا كان، فعن جهل أو مكابرة. . .

ومن منجزات الفكر الحديث البحث عن جذور الموقف المعرفي في أعماق الذات، وأعماق اللاشعور، وأعماق البنى الاجتماعية، وأعماق الموروث، وأعماق الانتماء الديني، وأعماق التأريخ الشخصي، وأعماق التأريخ النوعي. ومن منجزات الفكر الحديث المراجعة التاريخية للمفهوم، وتتبع مسيرته عبر تقلباته التي طالما تكون حادة، عاصفة، مثيرة، بل وحتى مخيفة، لِمَا تحمل من إنقلاب على البداية في كثير من الأحيان، وإلَّا هل نتصور أن مفهوم (المثالية) في فلسفة افلاطون تعني الواقع الحي، الواقع بكل إمتلائه بنفسه، فيما تعني لدى باركلي كون (العالَمْ) مجرَّد إدراكنا له ليس إلَّا؟ كم هو الفارق بين الدلالتين؟

العقل يعرِّف العقل ليس بصرفه، تلك خرافة في تصوري، إنما العقل يعرِّف العقل بمضمونه، بتأريخه، بثقافته، ببحره الزاخر من الفكر والرؤى والتصورات والتجارب، أنه تعريف مشوب، رغماً عن العقل نفسه.

لنكون أكثر صراحة، أني أعرِّف عقلي بعقلي، هي محاولة ممكنة، بل محاولة جارية، ولكن بعقلي المكتسب، وليس بعقلي الهيولي، أي بمادته الأولى، عقلي بعد التجربة، فأن عقلي منذ اللحظة الأولى يصاب بالشوب، يتلبَّس بالجديد، تنهال عليه ثقافة المحيط. حتى الاستبطان ليس بريئا، أي استبطان هو مشوب، لانَّ داخلي الذي أستبطنه هو ليس داخلاً أجوف، ليس داخلاً صافياً، ليس داخلاً بريئا، هو داخل في داخل في داخل، إلى ما لا نهاية.

هل نقول: (إنَّ تعقل العقل للعقل خرافة)؟

علماً أن الخرافة المطروحة هنا ليس لها علاقة بصحة التعريف أو بطلان التعريف، بل لها علاقة جوهرية بمفهوم الإمكان ليس إلّا، كما هو واضح من طبيعة السؤال بعد ربطه بموضوعه.

نعم (و) لا . . .

(نعم) إذا تصورنا ذلك على نحو الخلوص، على نحو البراءة المطلقة، و(لا) إذا تصورنا ذلك على نحو الشوب، على نحو الاختلاط، فليس هناك تعقُّل خالص، حتى على صعيد حضور العقل لدى العقل ذاته، فالعقل لا يعمل بمادة ذاته، مادته التكوينية الانطولوجية الوجودية، بل يعمل بكمالاته، وكمالاته هي مخزونه، من الفطريات والكسبيات معا، أو الكسبيات طبقا للفلسفة التي تنكر كل معرفة فطرية.

هنا يطيب لي ان أنقل هذا النص مباشرةً عن كتاب الأسفار لملا صدرا الشيرازي (ومنها ـ قوى النفس ـ العقل، ويقال على أنحاء كثيرة، منها: الشيء الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل، وهو العلم بمصالح الأمور ومنافعها، وحسن أفعالها وقبحها. والثاني: العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به، كقولهم: هذا يوجبه العقل وينفيه العقل. والثالث: ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان. والرابع: ما يذكر في كتب الأخلاق المسمَّى بالعقل العملي. والخامس العقل الذي يُذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة ودرجاتها. والسادس: العقل الذي يُذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة)[1].

---

(1) الأسفار الاربعة، تصحيح وتعليق حسن حسن زاده الآملي، طبع طهران، سنة 1383، ط3، الجزء الثالث 560.

ويقول في مكانٍ آخر: (إعلم: يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة، وثالثة على إدراكات هذه القوة، وأما الادراكات فهو التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس، بحسب الفطرة، والحاصلة لها بالاكتساب، أو يخصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب)[2]، وهذا جون لوك يطلق كلمة العقل ويريد بها أحياناً المبادىء الصحيحة الواضحة، وأحياناً العلة، وعلى وجه الخصوص العلة الغائية، وملكة الفهم التي يتميز بها البشر عن باقي المخلوقات، على وجه أخص الحيوانات.

لا أريد هنا أن استعرض التعريفات، ولكن أردت فقط أن أبين أن ليس هناك تعريفاً خالصا، وإن حضور (العقل للعقل) حتى إذا كان ممكنا، فهو حضور مشوب، ومن هنا جاءت فوضى التعريف، تلك الفوضى التي تذكرني بعالم (الحرافيش)، حرافيش محفوظ التي هي على قرابة روحية بعالم (مئة عام من الوحدة).

تعريف العقل من المعرفة، لا شك في ذلك، والمعرفة لدى كثير من فلاسفة اليوم اجتماعية، لا تجري في عالم من الفراغ، بل هي تجري في نطاق من العلاقات الاجتماعية، المظاهر الاجتماعية، الصراع الا جتماعي، فهل يحق لنا القول بأن تعريف العقل بمثابة ظاهرة اجتماعية؟ لا يعني هذا إن المعرفة ظاهرة مادية بحت، ولا يعني إنتصاراً للمذهب التجريبي الذي ينفي كل نشاط عقلي خارج نطاق التجربة الحسية أو المعملية، ولكن ليس من شك إن المعرفة نشاط فردي، ولكن يتصل بواقع أكبر، ذلك هو المجتمع، ربما يقول بعضهم نوعية الانتماء الاجتماعي، وقد شجَّع هذا التصور بعضهم على القول إن الرياضيات بحد ذاتها، طبيعة نظرياتها، هويتها الأولى لا تنفصل عن السياق الاجتماعي الذي تتخلق في كنفه.

لقد نشأ أو تأسس علم المعرفة الاجتماعي إنطلاقا من هذه النقطة بالذات، العمل جار على اكتشاف الجذور الاجتماعية لأي إنجاز معرفي، بما في ذلك المعارف البحتة، مثل المنطق والرياضيات، والعمل جار على اكتشاف الجذور الاجتماعية خاصة الثقافية منها لأي إنجاز فلسفي واقتصادي وفكري، هل ننسى إن بعضهم يرى بأن مشروع المجتمع اللاطبقي الذي فاز بانجازه كارل ماركس لا

(2) نفسه، ص478.

ينفصل عن البيئة الكنسية بشكل عام، فدعوة السيد المسيح إلى التخلي عن عالم المادة والاكتفاء بما يسد الحاجة، كانت متغلغلة في اللاشعور، كانت تعمل هناك، توجِّه، تصمم، لم يستطع ماركس أو غير ماركس من التحرر من هذا الكم الهائل من التاريخ، حتى وإن كان يكتب ضد هذا التاريخ، بل حتى إذا كان يعمل على تزييف هذا التاريخ!

ميشيل فوكو وهو يحفر في أعماق التاريخ يقول إن أخلاق العيادة الغربية هي محض أخلاق الاعتراف الكنسي، هناك، حيث يمثل المذنب بين يدي الكاهن الذي انتصب حاكماً بلا إذن من أي قوة أخرى، سوى إذن الكنيسة والتعليم اللاهوتي، يماثله وقوف المريض بين يدي طبيبه ليدلي مرغماً وبكل خضوع بأسرار أوجاعة وآلامه، بل حتى بأسراره الخاصة جدا، علاقته السريرية بزوجته، الكلمات المتبادلة بين جسده وجسد تلك الزوجة العاقلة أوالمجنونة، بلا فرق، إذن المُنْجَز الإنساني بكل أصنافه وصنوفه هو مخاض لحمل سابق، حمل كان يتأسس خطوةً خطوة، من غير أن نشعر به.

العلَّامة ابن خلدون ألمح إلى مثل هذه العلاقة الجدلية بين المجتمع، أنظمته ونماذجه وعاداته وتقاليده وبين الفكر بشكل عام، على أقل تقدير نظريته القائلة بأن العلوم إنَّما تتكثر وتتسع وتتفرع في المجتمع الحضري، فقد كان الرجل أقرب من غيره للقول بأن المعرفة ظاهرة اجتماعية!

لقد ميَّز ابن خلدون بين عدة مسالك في المعرفة، منها الحسيَّة والعقليَّة واللَّدنية والإلهامية والفطرية، وهو وإنْ إنصبَّ جهدُه على فلسفة العمران أساسا، ولكنه تطرَّق بعمق واحيانًا بشيء من الإسهاب لطرق تحصيل العلم، ووصْل كل طريق أو مسلك بموضوعه من العلم، في نطاق علاقة جدلية حية بين المعرفة وطبيعة المجتمع أو طبيعة الواقع السائد - بدوي، مدني، حضري - بل في نطاق العلاقة بين المعرفة والطبقة الاجتماعية إلى حد ما - امراء، خلفاء، صنّاع، علماء - أي هناك علاقة بين المعرفة ومستويات التا ريخ، وانماط الثقافة[3].

---

(3) العروي، عبد الله، مفهوم العقل، طبع بيروت، المركز الثقافي العربي، سنة 2001، ط3، ص189.

فالمعرفة ظاهرة اجتماعية، تاريخية، ظاهرة ثقافية، تتأسس في داخل المجتمع، تحمل الكثير من طابعه، والكثير من هويته، حتى ذلك الفكر الذي يتجاوز الحاضر إنّما يتجاوزه إنطلاقا من ذات المجتمع، ولا يتحرر بالكامل من ضغطه وهويته وطابعه.

تعريف العقل من المعرفة، والمعرفة ظاهرة اجتماعية أو بالأحرى واقعة اجتماعية، مثل أي واقعة أخرى، تماما مثل الأعراف الاجتماعية والنظم السياسية، تحمل في أعماقها طابعا اجتماعياً[4].

الفلاسفة يشنُّون حملة على المتكلمين

يشن الفلاسفة حملة شعوى على علماء الكلام على صعيد تعريفهم للعقل، يصف الفلاسفة التعريف الكلامي للعقل بأنه خطابي، وقد جسَّد لنا الفارابي هذه الحملة في كلمات حادة مشحونة بالغضب، فهو يقول: (أمَّا العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم، فيقولون في الشيء هذا ممّا يوجبه العقل، أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل، أو لا يقبله العقل، فإ نما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل، وأنت تتبين ذلك متى استقريت شيئاً مما يتخاطبون به أو مما يكتبونه في كتبهم، ويستعملون فيه هذه اللفظة)[5]، وقد حذا حذوه فلاسفة آخرون، فهذا مثلاً الملا صدرا يردد نفس التهمة، أي كونهم جدليين، خطابيين، لا يعرفون العقل كقوة نظر، وطاقة تفكير، وجهاز تحليل وتركيب، وإنما ينطلقون في التعريف مما وقر في الأذهان العامة، وتحول إلى جزء من ثقافتهم الدينية والعقلية، من دون تحصيل سابق، ولا برهان لاحق.

فالعقل ليس هو تلك القوة القدسية التي تهيء الإنسان لقبول المعارف، ليس هو تلك الغريزة التي منحها الله للنفس البشرية كي تفكر وتحلل وتستنتج، بل هو منظومة المعلومات المشتركة التي توارثها المسلمون في العقيدة أصلا.

---

(4) بردياليف، نيقولا، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مراجعة علي أدهم، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1982، ص83.

(5) الفارابي، مقالة في العقل، ص40.

وفي الحقيقة أن علم الكلام علم منحاز إذا صح التعبير، هو علم دفاعي، هناك ثوابت مُسبَقة يجب الحفاظ عليها حيَّة حارَّة في ضمير المسلم، التوحيد ونبوة محمد وإعجا ز القرآن وصدق التنبؤات وغيرها مما يتصل بالدين الإسلامي ككل، ولكن رغم ذلك لا يعني إنَّه علم خطابي كليَّة، خاصة بالنسبة للمعتزلة الذين طعَّموا فكرهم بشيء واضح من الفلسفة، وليس الآن محل الإفاضة في الموضوع.

علم الكلام علم مُقاد، مُساق، هناك عقل متسلِّط عليه، عقل يقوده، يصممه إلى حد كبير، ويعجبني هنا أن أنقل ما قاله الإمام الغزالي في هذه النقطة با لذات في كتابه الصغير الكبير (المنقذ من الضلال) حيث يقول: (ثم أني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علما وافيا بمقصوده، غير واف بمقصودي إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. . . ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله فاحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها: إمَّا التقليد، أو اجماع الأمة، أو مجَّرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا، فلم يكن الكلام في حقي كافيا، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا، نعم لما نشات صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة، بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلا مهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق)[6].

لقد نقلت هذا النص الطويل لأقول أن العقل الكلامي مُقَاد، مُساق، تبعي، مُصمَّم من الخارج، محكوم بغاية مسبقة، ومحكوم بتراث مسبق، وحتى استعانته

(6) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبيا، بيروت، طبع دار الاندلس، ص92-93.

بعض الآليات الفلسفية فقد كان دون المستوى المطلوب، لان غايته الأساسية قد أحكمت أنظمته الاستدلالية مسبقا، ومن الطبيعي أن علما كهذا قد لا يطرح تعريفا للعقل يتسم بالجدة والأصالة، ويتسم بالعمق والمسؤولية الفكرية ذات المنحى الاستقلالي الأصيل.

إذن لم يكن حكم الفارابي على العقل الكلامي في تعريف العقل نابعاً من فراغ، بل نابع من حقائق على الأرض، حتى بالنسبة للمعتزلة، تبقى محاولاتهم دون طموح الفلاسفة، وبهذا يقول الباحث المصري المعروف عاطف العراقي: (إن هذا الاتجاه كان اساسا إتجاها كلاميا جدليا، لا يرقى إلى مستوى البرهان، أن بضاعتهم التي يقدمونها لنا برغم إمتيازها ودقتها هي بضاعة الجدل، والجدل محكوم بوقته وظروفه إلى حد كبير...)[7].

فهذا الباحث الكبير يمني على المعتزلة الذين هم أقرب من غيرهم من الفرق الكلامية للذوق الفلسفي بأنهم جدليون، أي حسب ما قدمه له لنا الدكتور عاطف العراقي أنهم مُساقون إلى غاية محددة سلفا، تلك هي الدفاع عن ثوابت دينية إسلامية قرآنية، ولم يكن مسعاهم العمل على تأسيس فكر عقدي متأصِّل، لم يخضع لقررات مسبقة.

إن الفارابي في هجومه على المتكلمين في تعريفهم للعقل وضع في حسابه العقل البرهاني بالمعنى الأرسطي، وليس العقل الذي يقول به الجمهور بطبيعة الحال، ويدَّعي الفارابي أن ما سطَّره عن تعريف العقل لدى المتكلمين إنما جاء من استقراء لأقوالهم وكتبهم وفكرهم، فهو رأي مخدوم بشكل جيد، وفي هذا السياق يعيب الفارابي على هؤلاء المتكلمين بأنهم وقعوا فريسة التناقض الكبير... فهم يعرِّفون العقل بصيغة أرسطية برهانية، ولكنهم في خوضهم المعارك الفكرية يلجأون إلى الفكر المشترك، وبادي الرأي المشترك! الأمر الذي يكشف عن جوهر الفكر الكلامي بانه خطابي، مسبوق بقوة تقوده وتصممه، وتصيغ مسيرته. هذه القوة هي المتوارث العام من العقيدة الإسلامية بصرف النظر

---

(7) العراقي، عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربية، طبع دار المعارف في القاهرة، سنة 1984، ط5، ص19.

عن الخلافات العامة في التفاصيل، فالمحاولة الكلامية عقل محكوم بعقل سابق عليه.

التعريف الأخلاقي للعقل

شاع في التقليد العربي، بل في القاموس العربي والمأثور العربي، ومن ثم في المأثور الإسلامي العام فيما بعد الكلام عن العقل، ولكن مراجعة سريعة لهذا المأثور سوف نرى إن العقل في طيَّاته وتضاعيفه لا يعدو النزعة الأخلاقية، على أنْ لا نغفل إنَّ الأخلاق هي بحد ذاتها أيضاً نسبية، وفيها مدارس ومذاهب شتّى.

يطالعنا كتاب (عيون الاخبار) لابن قتيبة الدينوري المتوفى سنة (267) باب سمّاه بـ (باب العقل) أدرجه تحت كتاب أوسع، ذلك هو الكتاب الذي أسماه (باب السؤدد)، وفيه يدرج بعض الأقوال في العقل، وهي لا تخرج في محصولها عن النزعة الوعظية والتحذيرية والسلوكية في هذه الحياة[8].

ينقل عن عمرو بن العاص إنّه يقول: (ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشرّ ولكنّه الذي يعرف خير الشّرين، وليس الواصل من يصلْه ولكنّه الذي يصل من قطعه)، وينقل عن زياد قوله: (ليس العاقل الذي يحتال للأمر إذا وقع ولكنّه الّذي يحتال للأمر الّا يقع فيه)[9].

هذه التعريفات أو التوصيفات للعقل بمثابة ثقافة كانت سائدة هناك، بل ربما لها علاقة بهوية الشخص السياسية والاجتماعية بشكل عام، فالمعروف عن (عمرو بن العاص) إنّه كان من الدهاة، ومن (زياد) حنكته السياسية والإدارية.

المغيرة بن شعبة يصف لنا عمر بن الخطاب بقوله: (كان أفضل من أن يَخدع وأعقل من أن يُخدع)[10]، وسواء كان عمر كذلك أو لم يكن كذلك، فإن بصمات عقل المغيرة واضحة في تقييمه لعمر من النا حية العقلية، فالعقل عند المغيرة يتصل بالحيلة وتدبير الأمور، وكيفية التعامل مع الأخر، وهذا الآخر ليس في موقع النظر والموقف وليس آخراً مجردا.

---

(8) عيون الاخبار، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ، ج1، ص349.

(9) نفسه، ص349.

(10) نفسه، ص394.

العقل هو سلوك معاملاتي إذ صح التعبير في كثير من التراث الأدبي للعرب، وبالتالي فإن (العقل يظهر بالمعاملة)[11].

العقد الفريد لابن عبد ربه المتوفي سنة (328) يطالعنا بذات العنوان (العقل) تحت باب كبير سمَّاه: (كتاب الياقوتة الحمراء في العلم والأدب)، مما يعطي لمحة عن أن المصنف يشير إلى جانب يتجاوز النزعة الخُلقية والسلوكية في حديثه عن العقل، ولكن من قراءة ما كتبه لنا عن العقل نكتشف سيادة هذه النزعة بشكل واضح.

ينقل عن جماعة: (العاقل من يقي ماله بسلطانه، ونفسه بماله، ودينه بنفسه)[12]، فالعقل هنا وهو محمول العاقل صفة احترازية، أو نشاط احترازي، يتصل بالسلوك الخيِّر المحمود في زمانه، مقابل (الحَمْق) الذي يعني التصرف الهائج غير الممدوح في زمانه، وفي سياق ذلك ينقل لنا: (ويُقال: العاقل دائم المودّة، والأحمق سريع القطيعة)[13]، وينقل لنا: (صديق كل امريء عقله، وعدوَّه جهله)[14]، وينقل لنا: (سئل أعرابي عن العقل متى يُعرف؟ قال: إذا نهاك عقلك عمّا لا ينبغي فأنت عاقل)[15]، ينقل لنا المصنف كلاماً لمعاوية يقول فيه: (العقل مكيال، ثلثه فطنة، وثلثاه تغافل)[16]، وليس من الصعوبة اكتشاف العلاقة بين عقل معاوية بحد ذاته وكلامه عن العقل فيما إذا صحّ هذا النقل عنه.

هذه التعريفات أو الصفات أو النعوت أو الأنشطة تنتمي إلى دائرة السلوك المحمود والأخلاق السائدة، وليس إلى دائرة البحث الفلسفي والنفسي عن العقل، إنما هي تعريفات ومواصفات خطابية، تتصل بالأفق العرفي عن الأخلاق والسلوك في زمنها.

نعثر في هذا السفر الأدبي على بعض بذور تحوُّل في تعريف العقل، حيث

---

(11) نفسه، ص396.
(12) نفسه، ج2، ص96.
(13) نفسه، ص98.
(14) نفسه، ص98.
(15) نفسه، ص100.
(16) نفسه، ص95.

نلتقي بمحاولات تمييز بين عقلين، العقل الغريزي والعقل التجربي، ولكن ليس بذلك المعنى الذي نعرفه اليوم من الأبحاث الفلسفية والنفسية، فالتجربي في هذه الأقوال عبارة عن كسب معرفة اخلاقية وسلوكية في أكثر الأحيان.

ينقل لنا ابن عبد ربه عن وائل بن سبحان قوله: (العقل بالتجارب، لان عقل الغريزة سلَّم إلى عقل التجربة)[17].

هنا نلمح تقسيماً أوّلياً للعقل، فهناك عقل غريزي فطري، وهناك عقل تجربي، والطريق إلى عقل التجربة هو ذاته عقل الغريزة، ولكن لم يتضح المراد هنا بعقل الغريزة، هل هي قابلية التفكير مثلا؟

هذا الأثر يعطي أولوية لعقل التجربة، ولكن ماهي التجربة هنا؟ لا تعني بطبيعة الحال هذه الممارسات التي يجريها الملاحظ أو المجرب على مواد الأشياء في سياق فروض متصورة، ومراجعة لهذه الفروض، وامتحانها في مدى وفائها في التفسير والتعليل، هذه الدروس الحياتية التي يمر بها البشر، من حروب، وجوع، وعلاقات اجتماعية، هذه هي التجربة المقصود بها هنا، وهي بالطبع تعطي للعقل خبرة، فالعقل هنا في أغلب الأحيان يتصل بتجارب مباشرة، تفيد في تصميم المواقف، وتقي صاحبها الوقوع بالخطا والاشتباه مرة ثانية في حياته السلوكية العامة.

يستفيد بعضُهم من مثل هذه المأثورات الواردة عن السلف بأن السلف كان قد سبق الآخرين في معرفة العقل التجربي، وأ نهم كانوا يفهمون العقل أعمق من كونه ذلك الوازع الأخلاقي الوعظي، وهي محاولة في تصوري مبالغ فيها جدا.

قبل هذا كان ابن المقفّع (106-142) في كتابيه (كليلة ودمنة) و(الأدب الصغير والأدب الكبير)، حيث نلتقي بمزيد من المأثورات حول العقل، فقد صدّر كتابه بحديث طويل عن العاقل، وكل ما جاء به كلام حول واجبات العاقل تجاه نفسه وأصحابه وأقاربه، ومحيطه، أي النظر فيما يؤذيه ويسره، وفيما يجلب له اللذة والألم، وفيما فيه صلاحه وفساده، ويبين في الأثناء ما يُفسد العقل بهذا المعنى.

---

(17) نقلا عن عيون الاخبار، ص93.

يقول في بداية الأدب الصغير: (وللعقول سجيّات وغرائز بها تقبل الأدب، وبالأدب تنمى العقول وتزكو، فكما أنّ الحبّة المدفونة في الأرض لا تقدر أن تخلع يبسها وتظهر قوتها وتطلع فوق الأرض بزهرتها وريعها ونمائها إلّا بمعونة الماء الذي يغور إليها في مستودعها... كذلك سليقة العقل مكنونة في مغرزها من القلب، لا حول لها ولا حياة بها ولا منفعة عندها حتى يعتملها الأدب الذي هو ثمارها وحياتها ولقاحها)[18].

العقل في خطاب ابن المقفع هنا طبائع، لم يدخل مملكة الصنعة والتكلف، كذلك هو خلْق، وبالتالي، يحتاج إلى ما ينمي هذه الطبيعة ويزكو بها، وليس لذلك غير الأدب، ولكن ما المقصود بالأدب هنا؟ في تصوري لا يعدو عالم الحكمة والموعظة وما هو على غرارهما، وليس المقصود الأدب بالمعنى المعروف، لكنّا نقرأ لابن المقفع كلاماً أعمق عن العقل في كتابه (كليلة ودمنة)، فقد جاء فيه: (رأس العقل التمييز بين الكائن والممتنع، وحسن العزاء عمّا لا يُستطاع)[19]، مع ميلي إن الكائن والممتنع ينتميان إلى الأعمال الأخلاقية والاجتماعية وليس إلى الكونيات أو الموجودات بشكل عام.

العقل بهذا المعنى الأخلاقي كان سائداً في البيان العربي، كان معروفاً لدى الحكماء من العرب، والشعراء العرب، وله شواهد كثيرة من شعرهم ونثرهم وخطبهم، فالعاقل هو الذي يمسك نفسه في الغضب، ولا يجري مع هواه، ويحسن التعامل مع الأشياء، خاصة النوازل والمصائب والحوادث الجسام.

لقد جاءت كلمة التجربة كثيراً في الخطاب العربي ولكن لا يشترط في كثير من هذه الاستعمالات الإشارة إلى التجربة بالمعنى العلمي، بل هي الخبرة المستحصلة من الحوادث الواقعة، وبها يقوى العقل ويشتد، كما تفيد هذه النصوص، وهي ليست التجربة المُستحدَثة، بل التجربة الواقعة، فنحن نقرأ في هذا المجال: (واعلم إنَّ العقل ينقسم إلى قسمين: قسم لا يقبل الزيادة

---

(18) الأدب الصغير والأدب الكبير، تحقيق ودراسة إنعام فوال، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، سنة 2006، ص16.

(19) كليلة ودمنة، طبع المكتبة العصرية، اعتنى به سالم شمس الدين، صيدا ـ بيروت، سنة 2008.

والنقصان، وقسم يقبلهما، فامَّا الأول فهو العقل الغريزي المشترك بين العقلاء، وأمَّا الثاني فهو العقل التجريبي وهو مكتسب، وتحصل زيادته بكثرة التجارب والوقائع، وباعتبار هذه الحالة يقال أن الشيخ أكمل عقلاً وأتم دراية، وإنَّ صاحب التجارب أكثر فهماً وأرجح معرفة..)[20].

التجربة هنا هي ما يضيفه الواقع إلينا، وليس هي الواقع الذي نصنعه كي نكتشف ونعرف ونعلل ونفسر، ولكن الملاحظ في هذه النصوص تسميتها للتجربة بـ (العقل)، فتكون الخبرة الحاصلة من هذه التجارب الواقعة عبارة عن عقل، وهذا استعمال متطور، بل هو استعمال دقيق، فإن ما نكسبه من الخِبَر من خلال هذه التجارب تتحول إلى مادة أو بالأحرى إلى آلية تفكير، حتى لو كان التفكير في العواقب وحسب، إلّا أنّه تفكير على كل حال، والتجارب هنا هي آليته، وسيأتي كلام كثير عن هذا التعريف في مطاوي الحديث عن العقل في جوانب واشكاليات أخرى.

مع اللغة

هذا التعريف والوصف والنعت الأخلاقي للعقل غير منفصل عن معنى العقل في اللغة، فقد جاء في لسان العرب: (العقل: الحِجْر والنهي ضد الحمق... عقلتُ البعير: إذا جمعت قوائمه... والمعقول: ما تعقله بقلبك... والعقل التثبُت في الأمور، وعقل الشيء عقله عقلا: فهمه... وعقل الدواء بطنه يعقِله، ويعقُله أمسكه... وعقله عن حاجته... حبسه... وعقل القتيل يعقله: ودَّاه... والمعاقل حيث تُعقل الأبل).

جاء في مقاييس اللغة لابن فارس: (العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطَّرد، يدع عظمُه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل، قال الخليل: العقل نقيض الجهل... عاقلون، عقول: حسن الفهم وافر العقل).

(20) المستطرف من كل فن مستضرف، منشورات دار الرضي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، سنة 1986، ط2، 1، ص83.

قال في صحاح اللغة: (العقل: الحِجْر والنهي، العقل الديَّة، العقل: المجأ).

هذه الاستعمالات تشير إلى جنبة سلوكية إذا صحّ التعبير، فالعقل هنا يفيد النهي والصد والمنع ولكن كما يبدو لاغراض تربوية وأسباب أخلاقية، حسب ما كان سائدا من خلق وعرف وأدب وتقاليد وعادات، فالطابع العام على الاستعمال الحبس، الردع، وقليلاً ما يأتي بمعنى الفهم، ويبدو لي أن هذا الاستعمال جاء متأخرا.

يقول أبو المنصور بن أحمد الأزهري: (سُمِّي العقل عقلاً لأنه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه)[21]، والاعتماد على صا حب التهذيب أولى من غيره في تصوري، لأن الرجل كان ضليعا، وقرر تهذيب لغة العرب من الدخيل والدسيس عليها.

يقولون في لغة العرب: عقل البعير إذا شدّه فمنعه من أن يهيج ويثور ويغضب، وفي العبرية: (عقل: فتل، الآرامية ع ي ق ل ا، السريانية ع ق ا ل ا: ألم، المندائية: عذاب، الحبشية ع ق ل: جمع) والمعنى العام: (الفتل وما يسببه، ومنه الفهم)[22]، وفي اللاتينية intellectus من الفعل intellegere، بمعنى يفهم[23].

يبدو لي كما قلت إنَّ معنى العقل بما يفيد الفهم استعمال متأخر.

لم يبق معنى العقل في اللسان العربي على حاله، بل مرّ بتطورات مذهلة خاصة بعد مرحلة الترجمة.

جاء في مخصص ابن سيِّده: (... قال أبو علي: العقل والحِجا والنُّهى كلمات متقاربة المعاني... الأصمعي: العقل ـ الإمساك عن القبيح وقصل النَّفس وحبسها على الحَسن...) ولكن ينبغي أن نحفر في المعنى أكثر، فإذا كان معنى العقل هو الحِجْر فما هو الحِجْر إذن؟

---

(21) تهذيب اللغة، ج1، ص18.

(22) دكتور علي، خالد اسماعيل، القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، طبع دار الكتب الوطنية، بغداد ـ العراق، سنة 2004، ص363.

(23) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، نشر دار القباء الحديثة، القاهرة، سنة 2007، ص423.

يقول ابن سيِّده نقلاً عن أبي علي: (أصل الحِجر السّتر، ومنه قيل للحرام حِجْر، أي أنّه مستور ممنوع)[24].

هذا يعني أو يفيد إن العقل يفيد الاخفاء وليس الافصاح! فأنت تعقل الشيء إنّما تستره، تحجره، وليس تحلله وتنشره وتبين آثاره التي تدل عليه، وعلاقتها بآثار الأشياء الأُخرى على اختلافها من القرب والبعد منه.

ترتبط أو تتواصل كلمة (عقل) بلحاظ كونها الفهم بمجموعة من الكلمات المعجمية المهمة، ربما يفوق عددها العشرين، فهناك الفكر، وهناك الفقه، ومن ثم الدراية، والخبرة، والشعور، والا حساس، والعلم، والمعرفة، والوعي، والبصيرة، والتذكير، والنسيان وهناك التدبر، وغيرها من الاستعمالات، وقد كتب علماء النفس العربي القدماء، وكثير من الفلاسفة وعلماء الأخلاق حول هذه الاستعمالات الكثير، وقد حولوا كل كلمة من هذه الكلمات الى مصطلح نفسي أو فلسفي أو علمي، ونسجوا حولها فكراً وعلما.

تولى أبو الهلال العسكري في كتابه الهام (الفروق اللغوية) مهمة التميز بين هذه الاستعمالات، ففرَّق بين العلم والمعرفة، وبين العلم والشعور، وبين البصير والمستبصر، وبين التعليم والتلقين، وبين العلم والعقل، وهنا يقول: [(الفرق) بين العلم والعقل أن العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح، وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل، وقال بعضهم العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح، وهو من قولك: عقلت البعير إذا شده فمنعه من أن يثور، ولهذا لا يوصف الله تعالى به، وقال بعضهم العقل الحفظ، يقال: أعقلت دراهمي، اي حفظتها... وقيل العقل: يفيد معنى الحصر والحبس، وعَقُل الصبي إذا وجد له من المعارف ما يفارق به حدود الصبيان، وسميت المعارف التي تحصر معلوماته عقلا، لأنها أوائل العلوم، ألا ترى أنه يُقال للمخاطَب أعقِلْ ما يُقال لك، أي إحصر معرفته لئلا يذهب عنك، وخلاف العقل الحمق، وخلاف العلم الجهل...) ويناقش أبو هلال العسكري بعض هذه التعريفات ليرجِّح قول من يقول أن العقل (هو علم بقبح القبائح، والمنع من ركوبها، لأن في أهل الجنة

(24) مخصص ابن سيده، 1، ص250.

عقلاء لا يشتهون القبائح، وليست علومهم منعا...)، ويلفت النظر إلى أن ليس كل من يعمل القبائح ليس (عاقلا)، ثم يستمر ليفرق لنا بين العقل واللب، وبين العقل والأرب، وبين العقل والنُهى، وبين العقل والحِجا، ولم تكن الفروق عميقة، بل هذه المفردات التي جاءت في سياق المقارنة هي صفات ونعوت وحالات للعقل، فالأرب هو (ثبات العقل)، والحجا هو ثبات العقل، فهناك خط مشترك أو إن العقل من كل هذه المفردات بمثابة النقطة المركزية.

القرآن الكريم استعمل كل هذه المواد بدقة وجدّة كما سنعرض لذلك إن شاء الله تبارك وتعالى.

لم يحافظ العقل في الثقافة العربية بحدود هذه الرسوم اللغوية اللفظية البسيطة، بل تعداها إلى محاولات فلسفية ومنطقية ودخلت في تعريفه الحدود المنقولة من لغة اليونان وغيرهم، وكان هناك كلام طويل وشاق وعميق عن العقل.

مع القرآن الكريم

جاء استعمال هذه المادة (ع، ق، ل) في الكتاب الكريم (49) مرّة وبصيغ شبه ثابتة (يعقلون/ 22 مرّة)، (تعقلون/ 24 مرّة)، ولم يأت الاستعمال بصيغة الإسم إطلاقا، وهذه نقطة تلفت النظر، فيبدو إن القرآن يهتم بـ (عمل العقل) وليس بالعقل بحد ذاته.

ولكن ما هي مدخولات المادة في الكتاب العزيز؟

أي ما هي الموضوعات التي كانت محل الصيغة (يعقلون)؟

إن مراجعة الآيات التي جاءت فيها هذه المادة سوف نجد أن مدخولها أكثر من موضوع، من هذه الموضوعات الأرض وحركة الريح واختلاف الليل والنهار وتسخير النجوم وإحياء الارض بعد موتها، كذلك آيات القرآن وأحكام الشريعة.

جاء استعمال مادة (ف، ك، ر) في الكتاب الكريم (19) مرّة أكثرها بصيغة (يتفكّرون) وكان مدخول المادّة قضايا تشريعية، ومنظومة العالم الكوني، والمَشاهد الكونية المنبثة في الوجود، ومسيرة الأقوام الغابرة، والعلاقة بين

التكوينين الذكر والأنثى، وغير ذلك من القضايا التي تثير الفكر وتستدعي البحث والنظر، ولم يأت الفكر بصيغة الاسم، بل دائما بصيغة الفعل، ممّا يؤكد أيضاً إنَّ هم القرآن هنا هي عملية التفكير.

جاء استعمال المادة (ف، ق، ه) عشرين مرّة، وكان مدخولها فهم الخطاب والتمعن فيه، ووحدة النشاة الإنسانية وغيرها من القضايا الأخرى.

جاء استعمال المادّة (د، ر، ي) لأكثر من (24) مرّة، وأكثر الاستعمالات جاءت في الموضوعات التي يبعد إدراكها كما في قوله تعالى: ﴿الحاقة، ما الحاقة، وما أدراك ما الحاقة﴾ وقوله: ﴿وما ادراك ما ليلة القدر﴾، قوله: ﴿وما يدريك لعل الساعة قريب﴾.

جاء استعمال مادة (و، ع، ي) مرّة واحدة (وتعيها أذن واعية) والمقصود بطبيعة الحال العقل هنا، لأن الأذن عضوُ سمعٍ وليس عضو تفكير.

جاء استعمال مادّة (ف، ه، م) مرّة واحدة هي قوله تعالى: (ففهمنّاها سليمان وكلّا آتينا حكما وعلما).

جاء استعمال (ع، ل، م) كثيرا في الكتاب الكريم، وقد تعددت مدخولات هذه المادة بحيث تكاد تشمل الكون والإنسان والحياة والتاريخ والتشريع والتجربة الإنسانية بمجالاتها المتوسعة المتكثرة.

لقد استعمل القرآن الكثير من (مصطلحات / كلمات) العمل الفكري في آياته، من عقل وفكر وفهم وإدراك وشعور وإحساس، وكان الاستعمال مشفوعا بـ (حركة)، ولم يكن استعمالا تعريفيا، وهو استعمال يقود إلى تأسيس مفاهيم وتصورات ورؤى، ويكاد أن يكون بعيداً عن المجاز، وإذا كان هناك مجاز فهو غير مخل، وهو يطرح بين يدي المستمع أو القاريء جملة (آيات) لإجراء العقل عليها عبر نشاطاته المتنوعة، و(الآية) ليست أمراً غامضا أو خفياً، بل هي حقيقة محسوسة، كأن تكون أرضا، أو تكون علاقة بين شيء وشيء، أو تكون تجربة اجتماعية، أو تكون تشريعا، الأمر الذي يساهم كثيراً في تأسيس رؤية عن نظرية العلم في القرآن الكريم.

هذه المواد ليست مترادفة تماماً كما يرى البعض، بل هناك اختلاف أو

تباين جزئي بينها، وقد تكفل أبو هلال العسكري ببيان ذلك باسلوب علمي شيق عميق، فهو يقول ـ مثلا - [(الفرق) بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم لأنها علم بعين الشيء مفصلا عمّا سواه. . .)، ويقول أيضا: [(الفرق) بين العلم والشعور أن العلم هو ما ذكرناه، والشعور علم يوصل إليه من وجه دقيق كدقة الشعر. . .)، ويقول في مكان آخر: [(الفرق) بين العلم والفقه أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله. . .)، ويقول ايضا: [(الفرق) بين العلم والبصيرة أن البصيرة هي تكامل العلم والمعرفة بالشيء. .]، ويقول: (. . . أن الدراية علم يشتمل على المعلوم من جميع وجوهه) و(الادراك يتناول الشيء من أخفى أوصافه على الجملة).

إنَّ هذه الفروق يمكن أن تؤسس لرؤية عميقة عن العلم، أقلها أن علمنا بالشيء او الظاهرة ليس على شاكلة واحدة، وليس بدرجات متساوية.

هذه الكلمات أخذت معنى أو بالأحرى مديات أوسع فيما بعد، فنحن لو راجعنا كتاب التعريفات للجرجاني لاطلعنا على تعريفات أعمق، بل تعريفات لا تمت بصلة قوية بما جاء في المعجم العربي، وإنَّما اكتست ثوباً منطقياً فلسفياً وكلامياً، العقل اسماً لم يرد في الكتاب الكريم، بل هناك الفعل (يعقلون) مما يعني أن العقل عبارة عن فعل كما هو السمع والإبصار والشم والذوق، فهو، اي العقل [لا يعدو أن يكون فعلاً من الافعال أو سلوكاً من السلوكيات التي يطَّلعُ بها الإنسان على الأَشياء في نفسه وفي أفقه، مثله مثل البصر بالنسبة للمبصرا ت، فليس البصر مستقلاً بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل، هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تميَّز بها الانسان في نطاق الممارسة الفكرية الاسلامية العربية، ألا وهي (القلب)، فالعقل للقلب كالبصر للعين][25].

والقلب مأخوذ من التقلب والتغير، والفكر في حالة سيلان متغير، لا ثبات، ولا أزلية في الفكر، والذي يترتَّب على ذلك أن هناك تكثر في العقول، بسبب هذا التقلب، بسبب هذا التحول، فإن القلب (قوة إدراكية لا تبقى على حال واحدة. . .)[26].

(25) العمل الديني وتجديد العقل، ص18.

(26) المصدر نفسه.

العقل إذن فعل، وحامل العقل هو القلب (لهم قلوب لا يفقهون بها)، والقلب عين التغير والتبدل والتقلُّب، وعليه، هناك عقول، عقول بقدر البشر، بل بقدر تقلُّبات الإنسان الواحد في الزمن الواحد، في لحظة واحدة هناك أكثر من عقل بالنسبة لهذا الفرد من البشر.

إن قراءة سريعة للآية التي تقول: ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ [الأعراف : 179] إن قراءة سريعة تكشف لنا بسهولة إن العقل فعل من الأفعال، وإن الفؤاد هو أداة هذا الفعل، خاصة وقد قرِن بالسمع والبصر، وأداة كل منهما، اي العين والأُذن، ولكن يبقى السؤال، ترى هل المقصود بالقلب هو هذا العضو الصنوبري المعروف؟ أم هو تعبير مجازي عن الدماغ، أو هو تعبير مجازي عن الروح؟

نماذج من التفكير في مسألة العقل

في خضم الابحار الفلسفي في عالم العقل وقضاياه يطرحون بشكل عام نموذجين من التفكير، الأول هو التفكير (في العقل)، والثاني هو التفكير (بالعقل)، أن التفكير (في العقل) يجعل من العقل موضوع التفكير، مشكلة التفكير، العقل هنا مسلَّط على العقل، على ذاته، على هويته، على بنيته. فيما النموذج الثاني يتحدث عن العقل كأداة تفكير، عضو تفكير - قد يكون هنا تسامح في التعبير - وهناك نصوص فلسفية قديمة ونصوص فلسفية حديثة تمجِّد وتُعلي وتصعِّد من قيمة التفكير (في العقل)، تعتبره أكثر معقولية، وأسمى مستوى من التفكير (بالعقل)، أي إنَّ التفكير (في العقل) الذي هو أقرب للبحث الأنطولوجي أهم وأشرف وأعظم من التفكير (بالعقل) الذي هو أقرب للبحث الأبستمولجي، الأول تفكير في الوجود، فالعقل المبحوث عنه هنا موجود، كائن موجود. والثاني تفكير في المعرفة، لأن التفكير (بالعقل) تعبير عن ممارسة العقل لوظيفته الحياتية، التي هي التفكير في الكون والطبيعة واللغة والحياة والأفكار وغير ذلك، تحليل الوجود وتركيب المعارف.

يقول الدكتور الجابري في كتابه تكوين العقل العربي: (التفكير في العقل

درجة من المعقولية أسمى بدون شك من درجة التفكير بالعقل)[27]، والمعقولية هنا تعني التجريد كما يبدو لي، وبهذا يكون معنى أسمى معقوليةً وهو أكثر متعارف.

ولكن التفكير (في العقل) يتم بـ (العقل)، ومن هنا تشخص مفارقة كبيرة، حيث يتبدى لنا التفكير (بالعقل) هو المرجع، وهو المآل، فإن عالم (في العقل) يحتاج إلى (بالعقل)، نقتحم العقلَ بالعقلْ، فأيهما يحوز على شرف السبق بالاهتمام والرعاية والبحث والتواصل؟

ولكن هل للتفكير (في العقل) من المزايا والفوائد والعطاءات ما يترك أثره الجوهري والكبير على عمل العقل في الطبيعة والوجود والحياة واللغة والرياضيات والعلوم؟

لم أجد ما يشير إلى ذلك من قريب أو بعيد، فهذا آنشتاين أخرج لنا النسبية، ولكن هل انطلق وهو يفكر بـ (عقله) من تفكيره في (عقله)، وبالتلي كان له هذا العطاء الكبير؟

وأيٌ منا ينطلق وهو يفكر بـ (عقله) بعدما مر بجولة عسيرة من التفكير (في عقله)؟

هؤلاء عباقرة الرياضة والفيزياء والطب، لم يسجلوا لنا في مذكراتهم أنهم إنما أبدعوا هذا الإبداع بسبب جولاتهم الفلسفية والتأملية (في العقل) أولا، ومن ثم فكروا بـ (عقلهم).

ليس هناك مرحلتان في الجهاد العلمي لهؤلاء الأفذاذ، الأولى كانت (في عقولهم) والثانية كانت (بعقولهم) بل هم اخترقوا المجهول بعقولهم مباشرة، وفق شروط البحث العلمي، وبالاستعانة بالتقنيات المتوفرة لهم، وبتشجيع من روحهم الكبيرة.

ما هي النتائج التي توفرت لنا بعد أن جال بعض الفلاسفة (في العقل)؟

تلك قضية أخرى.

---

(27) الجابري، محمد علي، تكوين العقل العربي، ص18.

النموذج الثاني من التفكير هو التفكيربـ (العقل)، فالعقل هنا آلة، آلة تفكير، بصرف النظر عن صحة أو دقة الاصطلاح، من حيث البساطة والتركيب، لأن بعض المدارس ترى أن العقل كائن بسيط.

ليس من شك أن كل التراث الحضاري الإنساني هو نتاج التفكير (بالعقل) وليس نتاج التفكير (في العقل)، ليس في ذلك شك، فأنَّ التفكير بالعقل هو الجانب التطبيقي للعقل، الجانب الأداتي، هو معركة الإنسان ضد الطبيعة، هو معركة الإنسان في اقتحام المجهول، هو معركة الإنسان في تأنيس الطبيعة، وهو أيضا أداة الإنسان للتفكير (في العقل) ذاته!!!

هل هناك مجال للمفاضلة؟

يرفض بعضهم منطق المفاضلة، لسبب بسيط، ذلك أن لكل من نموذجي التفكير مجاله وطبيعته وربما أدواته، فهي أشبه بالمفضالة بين مهندس وطبيب، فيما يصر بعضهم على هذه المفاضلة، مُقدماً التفكير في (العقل)، على التفكير بـ (العقل)، ويضطربون في مادة المفاضلة، هل هي شدة التجريد؟ أم هي النتائج على صعيد الواقع؟أم هي اللذة الروحية؟ أم هي الجرأة في الطرح؟ أم هي شيء لا هذا ولا ذاك؟

ولكن هل تخلصنا من تلك الشبهة الصعبة؟ أقصد تناوب الذات والموضوع بعضهما عن بعض بالتساوي، فإذا كان موضوع التفكير هو العقل كأداة تفكير، فليس من شك إن التفكير بذلك، بهذه الأداة، إنما يتم بـ (العقل) ذاته، وهكذا كان العقل أداة كموضوع وأداة كعضو تفكير في ذات الأدات!!!

هل حقاً يتحرر العقل من ذاته عندما يودع مضمونه العلمي ويغرق في لجَّته الخاصة؟

هل حقاً يتحرر العقل من سلطته على نفسه عندما يغمض العين عن المفاهيم الطبيعية والمنطقية والفلسفية وينغمس في بحره اللُجي الخاص؟

لست أدري، ولكن الذي أدري أن العقل حتى إذا قرر أن يلج ذاته، إنما بذاته، وبالتالي، يفكر في ذاته بذاته، فتعود سيطرة الآلية على الذات، سيطر هنا التفكير (بالعقل) على (التفكير في العقل)...

وهناك نموذج ثالث في التفكير، ذلك هو التفكير في المفاهيم، فالعقل بحر من المفاهيم، بحر متلاطم الأمواج، هناك المفاهيم الطبيعية التي هي واسطة التفكير بين العقل والوجود، منها مفاهيم فيزيائية (الكتلة، الضوء، السرعة) ومنها كيميائية ومنها جغرافية، وهكذا، وهناك المفاهيم المنطقية، مثل الكلي والجزئي، مثل الإمكان والوجوب والامتناع، وهناك المفاهيم الفلسفية مثل العلة والمعلول، الشدة والضعف، وغيرها، وبصرف النظر عن صحة هذا التقسيم، وبصرف النظر عن صدق هذه المفاهيم وطبيعة العلاقة بينها وبين الوجود والعلاقة بين بعضها البعض، فإنَّ العقل يفكر بهذه المفاهيم، يفكر بها كأداة، ويفكر بها كمضمون، فما هي خصائص هذا النموذج من التفكير؟

هناك كلام آخر في مجال التفكير في (العقل)، خاصة بعد أن أصبح العقل من أهم الموضوعات التي تستحوذ على مجالات متعددة من الفكر، وإذا كانت في مقدمتها الفلسفة، فهناك أيضاً علم اللغة، وعلوم النفس، وعلوم الإناسة، وعلوم الحاسوب، وغيرها، حيث ترى بعض المحاولات إن الجهد يجب أن يتحول من دراسة (ماهيَّة) العقل إلى دراسة وتحليل الظواهر العقلية، مثل التفكير، والذكاء، والانتباه، وتمثُّل العقل للأشياء، وتوجّه العقل نحو الأشياء بهدف إدراكها (القصدية)، وقدرة العقل على خلق واقع اجتماعي موضوعي، ومن ثم التواصل العقلي بين البشر.

ترى بعض المدارس إن قراءة العقل يجب أن تتناول الظواهر العقلية وليس ذات العقل، ولست أدري هل حقاً إنّ هذه الظواهر أو المظاهر أو الأنشطة لم تدرسها الفلسفة؟ إنَّ الفلاسفة المسلمين تطرقوا باسهاب وعمق في بعض الأحيان إلى موضوعة الذكاء والتذكر والوهم والخيال، وعلاقة العالم بالعلم بالمعلوم، وخرجوا بنتائج رائعة، حتى لو ثبت خطؤها فيما بعد.

مرَّة أخرى... أن يعقل العقل ذاته!

... كيف؟

كنت قد قرأت لفيلسوف لبناني هو كمال الحاج رحمه الله في تفسيره وتوضيحه لعبارة ديكارت المشهورة (أنا أفكر فأنا موجود)، بان الفيلسوف الفرنسي ينطلق في هذه القاعدة من قاعدة أعمق، قاعدة أخفى، تلك هي قوله:

(إني أفكرَ بأني أفكر)، ويُنْسَب للقديس الكاثولوكي أوغسطين قوله: (أني أفهم بأني أفهم)، وهناك عبارة (وعي الوعي)، وفي تصوري أن كل هذه الصيغ تعبر عن قولنا. . . (علم الذات بذاتها).

يقولون: العقل يعقل ذاته، بدليل أن العقل طالما يسأل عن هويته، ويسأل عن وظيفته، ويسأل عن كيفية مسيره، بل ويسأل عن أصله ومآله مع ملاحظة دقيقة جدا، أن إدراك العقل لذاته، لا يعني بالضرورة أن تكون نتيجة هذا الإدراك صحيحة، أو مطابقة للواقع، هذه نقطة جديرة بالانتباه.

والآن ما هي حيثيات وخصائص ومشاكل وملابسات (عقل العقل)؟ أو بعبارة أكثر دقة (تعقل العقل للعقل)؟

يقولون: إنَّ أي عملية إدراك أو تعقل تستدعي إحضار ثلاث حقائق أو أمور، الأولى هي العقل، أي أداة الإدراك، والثانية هي المدرَك كأن يكون جبلا أو كتابا أو بديهة أو نظرية هندسية، وأخيرا يجب الإشارة إلى عملية الإدراك (التعقل) نفسها، رغم أن في ذلك نقاشا، ولكن لنُمضي ما يقولون. . .

والسؤال هنا، هل عملية (عقل العقل) أو (إدراك العقل لذاته) تستدعي هذا المثلث من الحقائق أو الأمور، أي مُدرِك ومدرَك وإدراك، كما لو أننا أدركنا جبلا على سبيل المثال؟

يقولون: لا. . .

والسبب بسيط للغاية، ذلك إنَّ العقل ليس بصدد إدراك موجود خارج حريمه بالذات، كأن يكون جبلاً أو جداراً أو نهرا، وليس بصدد إدراك مفهوم طبيعي أو مفهوم منطقي أو مفهوم فلسفي تشكَّل عبر سلسلة من التحولات الدقيقة، إنه بصدد إدراك ذاته، ذاته فقط، وبالتالي هو الذات والموضوع، هو المدرِك وهو المدرَك، هو العاقل والمعقول، وذلك من كل الجهات، ويؤتى بالتعدد اللغوي لأجل الإيضاح ليس إلَّا.

إن العقل حاضر في وعائه، إن العقل حاضر لدى العقل، فلا إثنينية هنا أبدا، هناك إتحاد بين العاقل والمعقول، وهو ليس على صيغة إتحاد العاقل والمعقول والعقل في ظروف إدراك الموجودات والأشياء والمفاهيم الأُخرى، ذلك أن المدرَك والمدرِك واحد.

العقل يعي ذاته..

العقل منكشف لذاته بذاته..

لو تمكنا من إنطاق النور، هذا النور العادي، وقلنا للنور ما يلي: أيها النور، إنَّك وسيلتنا للعثور على مفتاح خزانة الكتب الضائع - خزانة كتب وليس فلوس - نستعين بك للعثور على الكتاب المفقود بين رفوف المكتبة، ولكن أي مصدر هو الذي ينوِّرك؟ أي مصدر أو أي شيء هو الذي أضفى عليك النوريّة؟ ما الذي يكشفك لنا؟ ما الذي يُخرِجك من الخفاء إلى الظهور؟

سوف يجيب النور: إنَّ هذا السؤال سالب، لا موضوع له، أنا نور، أنا نور بذاتي، منكشف بذاتي لذاتي، ليس هناك من يكشف عني، بل أنا منكشف لذاتي، بل أنا عين الإنكشاف.

هكذا وعي العقل للعقل..

إنه إنكشاف، هو إنكشاف العقل للعقل، بل إنكشاف العقل بالعقل، والأروع حضور العقل للعقل، فهو عين الإنكشاف، لم يكن هناك جهل ثم تحقق علم، بل هناك علم، علم ذاتي، فالعقل غير مجهول للعقل، بل هناك حضور للعقل في صقع ذاته، أن تعقلنا للوردة علم مضاف، فيما علمنا بعقلنا هو عين التعقل، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذا الجهل الرهيب بحقيقة العقل، وهذه المشاكل التي تعتري حديثنا فلسفياً عن العقل، مادام العقل حاضراً لدى نفسه؟

العاقل هو العقل هنا أيضا..

نعم بطبيعة الحال، لأنَّ العقل هو الذي يعقل، يعقل ذاته في موضوعنا الذي نحن فيه، فيكون اسم فاعل بكل بساطة، أي هو عاقل بلا شك.

وفي ضوء كل هذا، هل يمكن أن نقول إننا بين يدي ظاهرة إتحاد العاقل والمعقول والعقل.

أين هو الاتحاد ما دام العاقل هو هو المعقول وهو هو العقل، ما دام العالِم هو هو المعلوم وهو هو العلم؟ اسم الفاعل والمفعول والمصدر واحد... واحد.

إن كلمة الاتحاد هنا تضطرب، ولا تعبر تماماً عن الحاصل فعلا، لسنا أمام ثلاث حقائق، ثلاث ظهور، ثلاثة موجودات، إنما نحن بين يدي موجود واحد منكشف بنفسه لنفسه، فما هي الحاجة لهذا الاتحاد المزعوم.

نحن بين يدي وجود واحد يتجلى في ثلاثة حالات، أو يتخارج في ثلاثة حالات، أو نحن بين يدي موجود واحد يشكل مرتعاً لانتزاعات ثلاثة، يُسمَّى أحدها العقل، وثانيها المعقول، وثالثها العاقل.

أكثر من هذا وذاك، أن حضور العقل لدى العقل هو عين التعقل، عين الوعي، عين الفهم، عين العلم، هناك محض إدراك، فإدرا ك العقل للعقل هو محض إدراك.

يذكرنا هذا الطرح ببعض ما تطرحه بعض الفرق الإسلامية عن العلاقة بين الله وصفاته، فهؤلاء يرون أن صفات الله عين ذاته، أي لا توجد ذات وصفة، إنما هناك ذات هي عين صفاتها، ليس ذاتا تعلمُ بعلم، بل هي عين العلم، عين الإرادة، عين القدرة!

فهل صدفة أن يسمي بعضهم الله عقلا؟ بل يسمونه رأس العقلاء؟ وهل هناك عملية قياس مخدومة سلفا؟ فهم يقولون أن الله يعقل ذاته بذاته، وإن تعقله لذاته عملية ذاتية صرفة.

هل هي محاولة تماهي بين الله والعقل؟

ولكن لنحذر، فإن تسمية الله برأس العقلاء ماخوذ بها الجوانب الاعتبارية وليس غيرها، أي فيما يتعلق بأدب الحياة وسلوكها الممدوح.

ولكن لماذا نذهب بعيدا، وهم يقولون أن ذلك ليس من شأن العقل الإنساني وحده، بل هو من شان كل عقل، كل مجرَّد، فكل مجرَّد حاضر في نفسه لنفسه.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا... وإنَّ هناك تفاصيل بالكيفية والدرجة وغير ذلك من مقتربات أخرى.

إذا كان العقل الإنساني يعقل نفسه، وإذا كان تعقله لنفسه هو عين التعقل، وإذا كانت هناك صرف وحدة بين العقل والعاقل والمعقول - وليس اتحاد كما

أتصور حسب منطقهم - فلماذا يعرف العقل نفسه تعريفات مختلفة؟

يقول العقل عن العقل إنه جوهر نوراني مفارق..

يقول العقل عن العقل إنه قوة مهيأة لاستقبال الضروريات.

يقول العقل عن العقل أنه استعداد، مجرد استعداد للتعقل..

يقول العقل عن العقل إنه ملكة..

يقول العقل عن العقل إنه تلك المباديء الفطرية ألاولى..

يقول العقل عن العقل إنه موجود في الرأس..

يقول العقل عن العقل إنه موجود في القلب.

يقول العقل عن العقل إنه ذات الدماغ.

يقول العقل عن العقل إنه قوة من قوى النفس.

يقول العقل عن العقل إنه. . . إنه..

أين الصواب؟

ولماذا هذا الاضطراب الكبير ما دام العقل يعقل ذاته بلا واسطة، بل تعقله لذاته هو عين التعقل؟

بعض الباحثين يرفض هذا التصوير، أي حضور العقل لذاته، ويرى أن إدراك حقيقة العقل هي دون مستوى العقل ذاته، فنحن كي ندرك ماهية عقلنا يجب أن نستعين بعقل أقوى، أوسع إدراكا، فلكي يبرهن العقل على نفسه (. . .يحتاج إلى عقل فوقه، ولكي ندرك هذا العقل الجديد نحتاج إلى عقل آخر، عقل فوقه، وهكذا دواليك. . .)، ولذلك يرفض فكرة حضور العقل لدى العقل، وهو رفض مشروع، فإذا كان العقل منكشفاً لنفسه لماذا إذن يجهل نفسه؟!

الفصل الثاني

و... تعددت العقول

بيان أوّلي

تتحدث لنا الفلسفة اليونانية وفيما بعد الإسلامية عن (العقل العملي) و(العقل النظري)، وفي هذا السياق نقرأ عن (العقل بالقوّة) و(العقل بالفعل) و(العقل المستفاد)، و(العقل المنفعل)، و(العقل بالملكة)، و(العقل الهيولاني) وغيرها من العقول، وهناك العقول العشرة، وتستمر عمليَّة التعدد، لنلتقي بكلام جديد عن (العقل الرياضي) و(العقل الفيزيائي)، و(العقل الاجتماعي) و(العقل الطبي) و(العقل الاقتصادي) و(العقل السياسي)، وما اشبه، ليتصل الكلام عن عقل سلوكي، كأن يقولون (عقل نفعي)، و(عقل جمعي)، و(عقل متنور)، وهكذا تتعدد العقول وتتكثر يوما بعد يوم، تبعاً لتطور الفكر وانجازات العقل نفسه في عالم الطبيعة والحياة والاجتماع والإنسان، على أن هناك اعتراضاً كبيراً على بعض هذه التسميات، أي مثل (عقل اقتصادي، سياسي، فلسفي).

كتاب التعريفات للجرجاني يقدم لنا خدمة كبيرة وهو يطرح بين أيدينا تعريف الكثير من هذه العقول، بصيغتها التي عرفت عن اليونان بشكل خاص.

الجرجاني يعرف العقل بـأنه: (جوهر مجرَّد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا، وقيل العقل جوهر مجرَّد روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل العقل نور في القلب، يعرف الحق والباطل، وقيل العقل جوهر مجرَّد عن المادَّة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأنَّ القوة العاقلة أمرٌ مغايرٌ للنفس الناطقة، وإنَّ الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلتها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع، وقيل العقل والنفس والذهن واحد، إلّا أنّها

سُمِّيتْ عقلاً لكونها مدركة، وسُمِّيتْ نفساً لكونها متصرفة، وسُمِّيتْ ذهناً لكونها مستعدة للإدراك)[1].

الجرجاني يستدرك على كل ذلك بقوله: [(العقل) مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل، والصحيح إنّه جوهرٌ مجرَّد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة)].

التعريفات التي أوردها الجرجاني تشترك في أمرين مهمين، الأول: أن العقل (جوهر)، والثانية: إنّ هذا الجوهر (مجرّد)، أي ليس بمادي، والجوهر هو الوجود القائم في غير موضوع، أي المقابل للعَرَضْ في الفلسفة الكلاسيكية، وكونه غير مادي يعني أنَّه روحاني الطبيعة، ليس له وزن ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا طعم ولا رائحة ولا كثافة ولا وزن نوعي، وكل ما يمت إلى المادة من مقومات وخصائص وصفات ونعوت واسماء، سوى صفة الوجود، كذلك تشترك معه في كونها جوهرا.

هذه التعريفات تثبت إن العقل (عضو) كسائر الأعضاء في الإنسان، مثله مثل العين والأذن، ولكن غير مادي، وله وظيفة خاصة به، هي وظيفة إدراك الغائبات أو العلاقات أو النتائج كما يقول أصحاب هذه التعريفات.

إن كون العقل قوة روحانية، او نورانية تعبير شائع لدى الفلاسفة المسلمين، الكندي والفارابي وابن سينا، كذلك بعض الصوفيين.

إن كون العقل عضواً مجرّداً وبلحاظ نشاطه هما اللذان كانا سبب أو باعث هذه التقسيمات المذهلة للعقل، والمطلوب التعرض لها باختصار كي نستمر بمواصلة رحلتنا التي ستكون طويلة مع العقل.

هذه القوة النورانية الروحانية الربَّانية على حد تعبير بعضهم لها مراتب، أي للعقل مراتب تبدأ بما يسمونه بـ (العقل الهيولاني)، ويعرِّفه الجرجاني بقوله: (هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولا ت وهي قوة محضة خالية من الفعل)، فيما يعرِّفه الشيخ الرئيس بقوله: (قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجرّدة من

---

(1) الجرجاني، التعريفات، طبع الخيرية، مصر سنة 1306، ص27.

المواد)[2]، فهو محض استعداد، كما هو حال الهيولي الأول، المادَّة الأولى، فهي محض استعداد قابلة للصور الوافدة عليها، إنّه عقل بالقوة وليس بالفعل، صفحة بيضاء، خالية، مجرد إستعداد.

الحقيقة هذا التعبير غامض، أي تعريف العقل الهيولاني بأنَّه مجرَّد استعداد، فهو يغفل في التعريف أنَّ هناك عضوا، أنَّ هناك آلة، أنَّ هناك مادَّة ما تحمل هذا الاستعداد، إنَّ الاستعداد حمولة بحتة هنا، حمولة خالية من أي محمول، مجرَّدة، والحمولة تحتاج إلى حامل، ولكن مفردة استعداد بحد ذاتها مشوشة، ومن الصعب الركون إليها لتأسيس معرفة واضحة.

تأتي المرحلة الثانية، يسمونها (العقل بالمَلَكَة)، ويعرِّفه الجرجاني بقوله: (هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لا كتساب النظريات)، والضروري هو البدهي، من تصورات وتصديقات، مثال الأول تصورنا للوجود والعلم والحرارة والبرودة، ومثال الثاني حكمنا بأنَّ الواحد نصف الإثنين، كما يضرب المناطقة القدامى مثلاً على ذلك، وهذا العقل يُهيء لاكتساب النظريات، فلا نظريات بدون ضروريات أولى سابقة، والسبق هنا بالرتبة وليس بالزمان على وجه الحتم، يوضح لنا ابن سينا العقل بـ (الملكة) ليقول: (هو العقل الهيولاني وقد حصل فيه من الكمالات المعقولات الأولى...)، فالشيخ الرئيس هنا يفيدنا بأنَّ العقل الهيولاني يتحول إو يخرج من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل، وهو بهذه الحالة (عقل بالملكة)، فالعقل بالملكة هو العقل الهيولاني في طور جديد، الاستعداد تحول الى مادَّة معرفية أولى، فلم تكن هناك، في مرحلة العقل الهيولاني علم، حتى على مستوى الضروريات، ولكن في المرحلة الجديدة كان الاستعداد ليس حمولة محضة، بل حمولة مُسمَّات، الضروريات، ولكن كيف أُنجز هذا التحول؟ كيف صار العقل الهيولاني مستقرا لهذه الضروريات؟

المرتبة الثالثة عبارة عن تفعيل للمرتبة السابقة، إنهَّا مرتبة (العقل بالفعل)، وكأن العقل الهيولاني باكتسابه الضروريات لم يزل عقلا بالقوّة!! ويدخل العقل مرحلة الفعل عندما تُستَكْمَل النفس الانسانية في (صورة ما أو صور معقولة حتى

(2) نفسه، ص28.

متى شاءَ عقَلها لحضرها بالفعل)[3]، وفي تعبير آخر هو اختزان المعلومات النظرية، اي التي تحتاج إلى دليل ونظر في القوة العاقلة، بحيث تُحْضِرها متى شاءت، وبذلك هي أرقى من مرتبة العقل بالملكة، ويعِّرفها الجرجاني بقوله: [(العقل بالفعل) هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشُّم كسب جديد. . .)]، فهي مرتبة العلوم النظرية الحاضرة في الذهن متى توجّه لها، مرحلة استكمالية للعلوم البديهية، أو المعلومات البديهية، ثم تأتي المرحلة الاخيرة، وهي بعنوان (العقل المستفاد)، ويعرِّفه ابن سينا: (أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل)[4]، فيما يعرِّفه الجرجاني: (هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه)، فالعقل المستفاد عبارة عن عقل هذه النظريات على شكل حضور دائم، مستمر، حيوي.

إن هذه التسميات قد لوحظ فيها حركة العقل، ومن خلال التمعن بهذه الحركة نفهم أن العقل لابدَّ أن يكون ذاتا، فلا حركة بلا متحرِّك، وهذه الذات تسير سيراً تكامليا، وسيرها التكاملي بفعل فاعليتها، أي فعلها هو الذي يتدرج بها على سُلَّم التكامل، وبفعل ما تكتسبه من خلال هذه الفاعلية المتواصلة، أمَّا إذا قلنا أنَّ العقل قوة نورانية، فهذه القوة هي محل هذا التدرج، من القوة الساذجة إلى القدرة على استيعاب البدهي والضروري مروراً بالقدرة على اكتساب النظري (بالفعل)، وليس من شك أن الغموض يلف حقيقة هذه القوة، فنحن لا نعرف كنهها ولا ماهيتها، الحديث عن هذه القوة حديث غامض، مبهم، والنورانية المذكورة في التعريف لا تفي لنا بوضوح.

العقل الفعّال

طالما نقرأ هذا المصطلح في السطور الفلسفية للفلاسفة المسلمين، الكندي الفارابي وابن سينا بل وحتى الغزالي، ولأرسطو أيضا كلام فيه.

---

(3) نفسه، ص29.

(4) نفسه، ص66.

ما هي قصّة العقل الفعّال؟

لا شك أن تسميته بـ (الفعّال)، اي بصيغة المبالغة تعطي له أهمية أكبر من العقل بـ(الفعل)، طبقا لقوانين النظام اللغوي، فإين هي فاعليته البليغة هذه؟ وأين موقعه من داخل الإنسان؟ وهل هو خارج مملكة الوجود البشري وإنّما صلته به من الخارج على نحو من الأنحاء؟

كانت الحاجة هي التي دفعت لاستحداث هذا العقل، ففي الفلسفة التقليدية، وحيث تبدأ أولى مراحل العقل بكونه مجرّد استعداد، ومن ثم يتدرج، لابد أن تجد تفسيراً لكيفية فيض المعلومات على هذا العقل، من أين جاءت المعلومات للعقل الهيولاني كي يتدرج ويتحول إلى مراتب أقوى وأشد؟ فهو عقل بسيط، والنفس خالية من كل معلومة، والمادّة الخارجية لا يمكن أن تكون هي المفيضة، لانّها بحد ذاتها غير مجرّدة فيما العلم مجرّد، هناك علم داخل العقل، العقل الهيولاني يتلقى الضروريات، وهي كائنات مجرّدة في صقع هذا العقل، فمن غير المعقول أن تؤدي المادّة الخارجية هذا الدور الخارج عن طبيعتها ونكهتها، فهل هناك شيطان خارجي يتولى هذه المهمة؟ أم هو الله تبارك وتعالى؟ هنا اجترحوا فرضيَّة العقل الفعّال، فهو الذي يفيض على العقل الهيولاني تلك الضروريات، ومن ثم يأخذ طريقه إلى التحلق في عالم التجريد أكثر وأكثر.

ولكن أين مكمن هذا العقل؟

هل هو داخل النفس أيضا، أم هو خارج النفس؟

يذهب أرسطو إنَّ في النفس عقلين، الأول فاعل، والثاني منفعل، الثاني هو العقل الذي مرّت علينا مراتبه، ولكي يخرج من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل يحتاج إلى سبب من خارجه، اي الى قوة تستخلص له المعقولات من الماديات / المحسوسات وترميها في شباكه الفارغ، هذا ما يتكفل به العقل الفعّال، إنه فعّال لانه يجرِّد المحسوسات، أو الماديات ويغذي بها العقل بالاستعداد، ولكن يبقى السؤال عن موقع هذا العقل المهيب، إنّه في داخل النفس في رأي أرسطو، ومن هنا كان العقل الهيولاني / الاستعدادي هو العقل المنفعل، لأنّه ينفعل بما يحدثه فيه العقل الفعَّال، فهناك في النفس العقل الذي يناظر المادَّة الأولى، لانها قابلة لاستقبال الصور، حيث هو يصير جميع المعقولات، وهناك العقل الذي هو

بمثابة العلة الفاعلية، لأنه مسؤول عن إحداث هذا الاثر الكبير، الذي يعد بداية التطور المعرفي الهائل لمسيرة الإنسان الفكرية والعلمية، بل مسيرة الإنسان كلها، وهذه العلاقة تكون باتحاد أو باتصال العقل المنفعل / الهيولاني / الاستعدادي بالعقل الفعَّال بعد أن يجرِّد الأخير المحسوسات، حيث يتيح الفرصة للآخر بان يتصل به ليتغذى على هذا الزاد الرهيب.

العقل الفعّال هذا محض بالمرّة، حتى أن بعضهم جعله مصدر الوحي أيضا، وعند الكندي هو العلة الحقيقية لكل معقول في الوجود، وهذا الرأي ينطلق بالصميم من القول أنَّ العقل المذكور هو الذي يتولى انتزاع المعقول من المحسوس، ومن ثم يجعلها في خدمة العقل الهيولاني، ولكن مؤسّس نظرية الفيض يرى إنَّ هذا العقل يقبع خارج النفس، وربما يسميه الروح الأمين، أو روح القدس، أو واهب الصور، ذلك هو رأي الصوفي الكبير السهروردي.

الشيخ الرئيس ابن سينا يرى أن العقل الفعَّال هو المسؤول عن إخراج العقل الاستعدادي إلى عقل بالفعل، ولكن ليس بالاتصال، وإنما بـ(الإشراق)، فهو يقول عن هذا العقل: (من شأنه أن يُخرج العقل الهيولاني من القوّة إلى الفعل بإشراقه عليه)، ويقول أيضا: (هو السبب لكل ما هو بالقوّة عقل في أن يصير بالفعل عقلا).

هناك من يرى أن العقل الفعَّال هو الله، ومن يقول إنه عقل مفارق بطبيعة الحال وله وجوده في الأُفق الوجودي الخارج عن ربقة العالم المادي، بل هو محض عقل، وليس عقلاً محضاً وحسب.

تكثُّر العقول

يكثر الحديث اليوم عن كثرة من العقول، كما قلتُ سابقا، فما المقصود مثلا من قولهم (العقل الاقتصادي)، أو (العقل الفيزيائي) وما هو على هذا الغرار؟

يبدو لي إن العقل هنا لا يشير إلى البديهيات الأولية التي تقول بها الفلسفة العقلية في تفسير المعرفة، مثل (الكل أعظم من جزئه)، ومثل (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، بل ينطلق الحديث عن العقل الاقتصادي من مباديء أو

قواعد علم الاقتصاد، أي حديث عن العقل في مجال من مجالات نشاطاته المعرفية، وهو هنا (الاقتصاد)، وعلى هذا المنوال قولنا (العقل الرياضي)، كذلك قولنا مثلا (العقل الجغرافي)، وهو كلام مسوغ في لغة الفكر الحديث، فإن الفكر الحديث يطلق كلمة فكر على المضمون أو النتائج التي يخرج بها المفكر، ومن هنا يقولون مثلا (الفكر الماركسي)، فالمقصود هنا الطروحات الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية التي طرحها أو أنتجها الفكر الماركسي، الخاصّة به، المتميز بها، وليس كل فكر، وذلك سواء اتفقتَ مع هذا الفكر أو اختلفتْ، وهكذا الاستعمال الذي بنيته اللفظة (عقل ماركسي، عقل إسلامي، عقل إقتصادي، عقل جغرافي)، ومن نافلة القول إن مفردة (ع، ل، م) تُطلق اليوم - فيما تُطلق عليه - على مجموعة القواعد الأولى أو المترتبة على هذه القواعد من قواعد أخرى وافكار وتصورات ومفاهيم التي تخص كل علم من العلوم، فعلم الحديث مثلاً هو مجموعة القواعد الرئيسية التي يفكر من خلالها علماء الرواية في داخل علم الرواية نفسه.

نقرا كتباً ومقالات واطروحات كبيرة عن (العقل العربي) و(العقل الإسلامي) وما شاكل ذلك، وأكبر الظن وبعد مراجعة بعض هذه الكتب والطروحات يمكننا أن نقول إن المقصود هنا طريقة التفكير، وما يترتب عليها من نتائج، فمثلاً، عندما كتب الدكتور محمد عابد الجابري ثلاثيته المعروفة (العقل العربي) إنما كان يعالج طريقة التفكير العربية، التي اختصرها في ثلاث نماذج حا صرة (البيان والبرهان والعرفان)، وتطرّق إلى مخاضات هذه المدارس (العربية) في التفكير ونقدها حسب مقاسات خاصَّة به، وعندما يكتب محمد أركون (الفكر الإسلامي) و(تاريخية الفكر العربي الاسلامي) يتطرَّق إلى نماذج التفكير لدى علماء الكلام الإسلامي، ولدى علماء الأخلاقية الإسلامية، ومن ثم على ما ترتب على طريقتهم ومنهجهم في التفكير.

ونقرا أن فلاناً يفكر بـ (عقل غربي)، أو (عقل إسلامي)، فالمُتصوَر هنا إن التفكير بعقل غربي هو مجمل الطراز الفكري للغرب بشكل وآخر، رغم مضاعفات هذا الاستعمال من المفارقات العلمية والفكرية والمنهجية، ولكن هذا الاستعمال جار، إلّا أنه لا يملك صورة واضحة وفكرة نشطة تفسح المجال للبناء عليه.

نقد وتقييم

هذه المقتربات تعرَّضت لنقد كبير، فليس هناك عقول متعددة، بل العقل واحد، يشترك به البشر جميعا، ومن هنا اقترحوا تبديل الصيغ السابقة بصيغة أخرى مستلة من مادة (ع، ق، ل)، أقصد (العقليّة)، فليس هناك عقل بدائي، بل عقلية بدائية، وليس هناك عقل فيزيائي بل عقليَّة فيزيائية، وليس هناك عقل غربي، بل عقليَّة غربية، بل وليس هناك عقل بيروقراطي بل عقلية بيروقراطية، وليس هناك عقل ماركسي بل عقليَّة ماركسية، وهكذا، والمحذور من الاجترا ح السابق كونه يؤسس لشوفينية عنصرية، حيث تتعدد العقول بتعدد الانتماءات العرقية والجغرافية والحضارية، ومن هنا كان مصطلح (العقلية البدائية) محل نقد ضخم بين علماء الإناسة وغيرهم ممن يهتم بمثل هذا الموضوع.

ولكن ما المقصود بـ (العقليَّة)؟

يبدو أن المقصود هو مجموعة النظم الفكرية والروحية والاجتماعية التي تؤطر نشاط فرد ينتمي إلى حضارة ما، أو مجتمع ما، أو حقبة زمنية ما، أو حقل معرفي ما، وبالتالي، فالعقليَّة نوع سلوك ذهني مرتبط بالتاريخ، قابل للتغير، وإن كان عبر مخاضات صعبة، وتجارب كثيرة، وعلى هذا الوزن ياتي استخدامنا بعنوان (العقليَّة الروتينية)، مثلا، فهي تشير إلى هذا الالتزام الحرفي بقوانين الإدارة، بحيث تأبى تخطي المألوف من مسطورات العمل الإداري الرسمي، وهكذا عندما نقول مثلا (عقليَّة رسمية)، أي سلوك ملتزم بموجبات التقليد الاجتماعي والحكومي والوظيفي، إنَّها نوع من السلوك، ولكن هذا السلوك أوّلي، سابق، يؤطر نشاط الانسان، يطبعه بطابع معين، رغم أنه ليس ثابتا، قارا، بل عرضة للتحولات، بفعل تراكم المعرفة والتجارب.

لقد كان مشروع العقل البدائي بداية فتنة حضارية موجعة للبشرية، لقد ترصّد بعض اصحاب هذا المشروع المجتمعات (البدائية)، وراحوا يحللون العمليات الفكرية للإنسان (البدائي)، وزعموا إنهم توصلوا الى حقائق مذهلة، منها إن هذا العقل لا يقدر على التفكير السببي، وأنه عقل توّاق إلى تفسير الأمور تفسيراً سحريا، ثم جاء (ارنست رينان) ليقول لنا إن العقل العربي عاجز عن ممارسة فن التحليل والتجزئة والتركيب، إنه عقل باده، يتعامل مع الأشياء كما

هي في الظاهر، ينفر من إرجاع الأشياء والظواهر إلى مبادئها التكوينية الأولى، فيما تصدى كثيرون من نفس المدرسة الغربية إلى تزييف مثل هذه التصورات، وكان لهم رأي مناقض وزيادة، فالإنسان البدائي غير بعيد عن التفكير (سببيا) بل هو مفرط بمثل هذا التفكير، ويتملّكه وهم المطابقة بين الو اقع والذهن بشكل مفرط، ولعل بدائيته تأتي من هذه الوجهة ليس غيرها.

السحر بحد ذاته يحمل روحاً سببيةً خفية، فإن نكهة التاثير من الخارج واضحة، فالساحر يستخدم أدواته لخلق حالة معينة، للظفر بغنيمة، لمعالجة مرض، فإن المنبع الروحي لاستعمال السحر هو سببي، إيمانٌ أن هناك مؤثراً ينتج أثراً، ربما ليس هناك وضوح لمبدا (السنخية) في معادلة السببية، ولكن هناك تفكير ينطوي على علاقة بين أمرين، بين مؤثر وأثر، وما يدرينا، لعل الساحر يتصور إن هناك علاقة سرية بين سحره ومسحوره، بين تلك الكلمات المبهمة التي يتلفظ بها ومراده، وإلّا لماذا يلجأ إليها؟ ويتوسل بها؟ ويحافظ على سريَّتها؟

وإذا كان هذا هو مفهوم (العقليَّة) بشكل عام، ترى ماذا ننتظر من نتائج تترتب عليه بالذات؟

التحول، أو إمكان التحول، التثاقف، إمكان التثاقف، الشدة والضعف، الزيادة والنقص، لأن مادام الامر يتعلق بقواعد سلوكية نتيجة التجربة والتفكير وممارسة الحياة، وإن هذه القواعد والمباديء تعمل على تأطير النشاط الإنساني، وتطبعه بنكهة خاصة، فهي قابل لمثل تلك المقتربات.

يقول الفيلسوف الفرنسي رينية ديكارت (1596-1650) في كتابه (مقالة عن المنهج) ما نصّه: [العقل هو أحسن الأشياء توزّعا بين الناس (بالتساوي) إذ يعتقد كل فرد أنها أوتي منه الكفاية...][5]، والذي يتتبع القواعد الأربع في التفكير لدى ديكارت في منهجه يكتشف أنَّ العقل عند هذا الفيلسوف هو تلك الأداة التي تمكّنا من الاكتشاف والتركيب ووضع الحلول، أي هو غير (العقليَّة)، والقواعد ليست بحد ذاتها هي العقل بل هي قواعده.

---

(5) مقال في المنهج، ترجمة محمود محمد الخضري، طبع الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1985، ص61.

العقل العملي والعقل النظري

ومن ثم يأتي الحديث عن (العقل النظري) و(العقل العملي)، تلك المعادلة التي تفجَّرت في أصول الرأي الإسلامي، فكونت أسفاراً من الفكر وأنشأت دفاتر من السجال الحي الصلب الشامخ حقا، بدأً من الأسباب الموجبه مروراً بالتعريف إنتهاء بالتعليل والتبرير، وهل كانت السياسة وراء ذلك؟ وهل كانت الترجمة وراء ذلك؟ وهل كان النسق الاجتماعي وراء ذلك؟

لقد طرق حكماء الإغريق مسألة العقل العملي والنظري، او الحكمة النظرية والحكمة العملية، ولكن القلم الإسلامي بسط الحديث في ذلك لأنها اتصلت بـ (فعل) الله، وليس بفعل الإنسان، لقد تفجّر السؤال الذكي والحكيم، ترى هل يجوز على الله أن يخلق عبثا؟ وهل يجوز على الله أن يشرِّع لقبيح في نظر العقل والرأي الحصيف؟ كل هذه التساؤلات فضلاً عن تدخل موضوع الجبر والا ختيار سا هم في تفجير معادلة العقلين، وكان في ذلك حديث طويل.

يقول أبو نصر الفارابي المتوفي سنة 339 هجرية: (إن الحكمة النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان، والحكمة العملية هي التي يعرف بها ما من شانه أن يعمله الإنسان بإرادته)[6].

المعنى واضح في تعريف الفارابي، فالحكمة أو العقل النظري هو إدراكنا لمثل (الله موجود، الكل أكبر من جزئه، الإنسان حيوان ناطق)، فإن هذه المعارف ليست محل عمل، ليست مجال تطبيق عملي، هي مجرَّد مدرَكات نظرية، قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة، أما إدراكنا بأن رد السلام جميل، وإن العدل حسن، فهي معرفة قابلة للعمل، أي يمكن أن تكون مادة ممارسة وإنجاز على الأرض، ولذلك يتعلق العلم العملي بشؤون العمران والاجتماع البشري وإدارة السياسة والدولة، لانها مدارك تنتمي إلى مملكة العمل.

لقد خضعت قضية العقل العملي والنظري إلى محاكمات فكرية معقدة، منها ما يتعلق بالأساس الانطولوجي لهذا التقسيم، الأمر الذي اضطر بعضهم للقول

---

(6) مطهري، مرتضى، شرح منظومة السبزواري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، طبع مؤسسة البعثة، قم ـ طهران، ص310.

إنه عقل واحد، ولكنه ذو نشاط مزدوج، وإن التقسيم جاء بلحاظ المتعلَّق، فإذا كان في شؤون ما ينبغي أن يُدرَك فهو نظري، وإذا كان فيما من شأنه أن يُعمَل به فهو عملي، وبالتالي، إن متعلقات العقل العملي من شؤون السياسة والتدبير والإدارة ليست متعلقات حقيقية، ليست متعلَّقات بالذات بل بالعرَض، لأنَّها أصلا مَن إدراك العقل النظري، والعقل العملي موظف تنفيذ كما قلنا سابقا، إنَّ مطلق المدركات هي من اختصاص العقل النظري، والعقل العملي مبدأ عمل وحركة، هو مصدر الأفعال، والأفعال أصل إدراكها هو العقل النظري، ومثل هذا التبرير ربما جاء بسبب صعوبة تصور إنطولوجي للتقسيم الثنائي، ومما يترتب على ذلك إن إندراج العقلين تحت مفهوم العقل مجازفة فكرية، لأن الجامع أصلا لَفظي وليس حقيقيا.

هذا التقسيم أضطرهم إلى تقسيم النفس الإنسانية إلى جهة علو هي المسؤولة عن إدراك النظريات والافكار والتصورات والمفاهيم، وجهة سفلى هي مصدر الفعل، وتواصلت المسيرة الشاقة لتتصل بموضوع الحسن والقبح العقليين، ذلك الموضوع الذي يتصل بشكل مباشر وحيوي بالذات الإلهية وعملها في الوجود.

لم يكن موضوع العقل العملي والنظري بعيداً عن الحكمة اليونانية، فقد كان أرسطو يقول بهما، الأول هو إدراك العقل للماهيات، والثاني هو الحكم على تلك الماهيات، أو بطرح آخر، أن العقل النظري هو إدراك الكليات، فيما العملي هو الحكم على الجزئيات، وادراك الكليات لا يمت بصلة إلى الحكم بطبيعة الحال، وإنما هو محض إدراك! لاحقاً حديث أكثر سعة.

العقل المكوِّن والعقل المكوَّن

طرح الفيلسوف الفرنسي (لالاند) في كتابه (العقل والمعايير) مصطلح (العقل الناظم والعقل المنظوم) أو بتعبير بعض المترجمين (العقل المكوِّن والعقل المكوَّن)، وقد تحول هذا النحت الى مشروع وفكرة وفلسفة وآلية تفكير نقدي، ومن الكتَّاب العرب الذي أُفتتنوا بهذا التقسيم المفكر العربي محمد عابد الجابري، فقد كان بمثابة البنية التحتية لتنظيره عن (العقل العربي)، هذا العقل

الذي خضع لتشطير جراحي قاس، لا يعرف التداخل والتشارط والتفاعل، بحيث كأننا أمام عملية حسابية تجري على شكل مربع معلوم المساحة والمحيط، فقد نوّع الجابري العقل العربي في ثلاث خانات متناظرات على سبيل الاستقلالية المطلقة، هي (البيان) و(البرهان) و(العرفان)، مماهياً بين الجغرافية وطبيعة التفكير، واضعاً بدايةً مفجعة لشوفينية عقلية في عالمنا العربي والإسلامي، وكأن العقل كائن لاهوتي مستقل، لا يتأثر بمقترب خارج دائرته ومملكته، وكأن السحر والغنوص والروح والضمير والوجدان كائنات مستقلة، غرف متجاورة، لا واسطة بينها، ليس للعقل أن يتلامسها أو يمازجها أو يداخلها قيد أنملة، والعكس صحيح أيضا، فيما تنحى الدراسات الحفرية الجديدة إلى اكتشاف المعقول في اللامعقول، واللامعقول في المعقول، وتتحرى الدراسات الحفرية الجديدة التسرُّبات المشتركة بين العقيدي والعقلي والوجداني، في ملحمة ساخنة من مبررات ترجيح القراءة السياقية للأحداث والافكار والنصوص، فليس المُنتَج كائنا بريئا، يلد من دون سفاح مختلط غاية الاختلاط.

ماذا يقصد (لالاند) من هذا التقسيم؟

إذا كان (العقل المكوَّن) هو: (تلك المنظومة العامَّة من القواعد المشكَّلة والحقائق المقرَّرة التي لا تعبر في كل آن، مهما تكن ثمينة، إلّا عن مقتضى الحضارة البعيد عن أن لا يكون كاملا) فإن تعريف (المكوِّن) هو: (منظومة المباديء المقررة والمُصاغة التي لا تتغير إلّا ببطء شديد بحيث يمكن اعتبارها، من منظور الأفراد وظروف الحياة بمثابة حقائق أبدية)[7].

تعريف الرجل لكلا النموذجين لا يخرج عن منظومة القواعد والمباديء بشكل عام، ليس هنا إشارة إلى العقل كـ (عضو) تفكير، وتعريف العقل بهذا اللحاظ ليس جديدا، ولكن الجديد هو معاينة هذه القواعد والمباديء على مستوى نفوذها الروحي والفكري في سياق تقدير زمني يتفاوت بين السرعة والبطء من مجتمع لآخر، ومن حقبة زمنية لأخرى، فكلا النموذجين خاضع للتغير، وكلا النموذجين سوف يودِّعه التاريخ! ويبدو من ملاحظة الجو العام للتعريفين، إنَّ

---

(7) طرابيشي، جورج، نظرية العقل، طبع دار الساقي، لندن، سنة 199، ط2، ص14.

العقل المكوِّن هو المسؤول عن ضدِّه (العقل المكوَّن)!، ولكن من حقنا أن نتساءل أليس العقل المكوِّن ما دام هو عبارة عن منظومة مباديء وقواعد سوى عقل (مكوَّن) بالأساس؟! وقد تكوَّن بفضل عقل سابق عليه.

يبدو أن هذه الإشكالية هي التي دفعت إلى اجتراح تعريف آخر للعقل (المكوِّن) على يد بعض المنطقيين والمفكرين والفلاسفة كما ينقل لنا جورج طرابيشي في كتابه السابق، فهو ينقل لنا تعريف الفيلسوف الفرنسي (بول فوكيه) ما نصُّه: (الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مباديء كلية وضرورية، وهي واحدة عند جميع الناس)[8].

الملكة غير منظومة القواعد والمباديء بطبيعة الحال، وليس من شك لا يمكن الجزم بأن منظومة العقل المكوِّن واحدة لدى جميع البشر، فيما الملكة المشار إليها في تعريف (فوكيه) هي واحدة.

يعبر (لالاند) عن العقل المكوَّن بـ (العقل السائد) وعن العقل المكوِّن بـ (العقل الفاعل)، كما ينقل أصحاب الترجمة والمعرفة بفكر (لالاند)، والأول سائد لانه يهيمن على طريقة التفكير في فترة تاريخية معينة، فيما الأول فاعل لأنه هو المسؤول عن إنتاج العقل (المكوَّن)، ولا يستقيم مثل هذا التوضيح من دون الإقرار بان العقل (المكوِّن) هو هذا العقل ذاته، اي هذا العضور المفكِّر لدى الإنسان، وليس منظومة المباديء والقواعد المزعومة، لانها هي بالتحليل الاخير عقل مكوَّن، اي عقل مُنتَجْ.

لم اطلع على نموذج للعقل المكوَّن، اي على مفهوم أو قاعدة سائدة معينة في ظرف زمني معين لكي تكون مقياساً للتعريف أو للتوضيح، وهذا مما يزيد في مشكلة هذا التقسيم، فهل نعتبر (السببية) مثلا نموذجا هنا، باعتبار أنها كانت بمثابة مفهوم سائد وآلية حاكمة لتوجيه فهمنا للكون والحياة والإنسان فيما يرفض العلم اليوم ذلك أو يرفض بعض العلماء ذلك؟!، وهل نقيس على ذلك ما يقال عن الكثير من المفاهيم والمباديء مثل (الغريزة) و(الطبيعة)، حيث تعرضت للنقد والتجريح والتغيير بل وللإلغاء أحيانا؟ وهل يشمل ذلك طرق التفكير ايضا؟ ففيما

---

(8) نفسه، ص12.

كان القياس الارسطي يمثل عمود الاستدلال يتعرض اليوم للمساءلة والنقد بل والإلغاء لدى بعض المنطقيين؟ فهل طرق التفكير من العقل المكوَّن أم من العقل المكوِّن، وماذا إذا تعرضت للتزييف والتنفيد؟

قد يتناهى الى فهم المفكرين والمهتمين في الفكر الفلسفي والمنطقي إن المعلومات الأولية التي يعتبرها المذهب العقلي إنها سابقة على التجربة هي العقل (المكوِّن)، أي تلك المعلومات التي يحتاجها الإنسان في ممارسة دوره المعرفي والتي تسبق التجربة بكل نماذجها، بل التجربة هي في حاجة إليها، فكما يرى المذهب العقلي إن هذه المعارف هي الإطار التي تنتظم في داخله معارفنا وعلومنا، وهي معارف تصورية وتصديقية، لا تحتاج إلى دليل أو برهان، بل كل عملية برهانية ترجع إليها في التحليل الأخير، سواء كانت هذه المعارف البدهية تصورية أو تصديقية، موجودة فعلاً في الذهن والخارج أم هي من خلق الذهن صرفا، وذلك مثل تصور العلية والزمان والمكان والوجود والعدم والحرارة والبرودة، ومثل قولنا أن الكل أكبر من جزئه، وان المتناقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وما شابه ذلك، على اختلاف بين أساطين هذه المذاهب في تعدادها وتسميتها، وعلى اختلاف ايضا فيما بينهم على علاقتها بالعقل والوجود.

هذه المباديء والقواعد يرفض المذهب التجريبي فطريتها، ولكن رغم ذلك، قد تكون بمثابة العقل المكوِّن، لسبب بسيط، ذلك كونها تدخل في كل معارفنا وما نستحصل عليه بالكسب والبحث، وبالتالي، هي المعرفة الناظِمة، أو العقل الناظِم للمعرفة، وما يتأسس في إطارها هو (العقل المكوَّن) أو العقل (المنظوم)! ولكن ليس من المعلوم إن قصد (اندريه لالاند) يتفق مع هذا التفسير بشكل نهائي، وفيما ثبت أنَّ هذه المعلومات الفطرية الأولى هي تجريبية أيضا، فهل تصمد أمام وصفها بأنها هي الأخرى في نفس الوقت (عقل مكوِّن)؟!

يقول الدكتور (عادل عوا) في توضيح مقصد (لالاند) في ترجمته للكتاب المذكور: [ويميِّز (لالاند) في ما يُسمَّى عادة باسم (العقل) أمرين: الأول هو جملة قواعد يمكن صياغتها، وهي التي سعى الفلاسفة إلى تبيانها وحصرها وايضاح أصلها وإظهار عملها، وهو هذا النشاط المحدد الذي يقوم به الفكر عندما يعرب الفكر عن ذاته في تلك القواعد، غير أن العقل يتجاوز هذه القواعد

باستمرار، يتجاوزها دوما، وقد اقترح علّامتنا اطلاق اسم (العقل المكوَّن) أو المنظوم على المنحى الأول، أي على القواعد والمباديء العقلية، واسم (العقل المكوِّن) أو الناظم على فاعلية العقل الدائبة المتجاوزة لكل جاهز راهن][9].

ولكن ماهو هذا العقل المتجاوِز؟ هل هو مباديء سامية تعلو فوق التجربة أم هو مباديء مستلة من تجاربنا؟ هل هو هذا النشاط الذهني المجرَّد؟

هناك كلام ينصرف لهذا المعنى وكلام لذاك! مما يدل على أن الفكرة ليست واضحة بشكل يدعو إلى الاطمئنان حقا.

يقول العوا في تفسير وتوضيح له عن العقل الناظِم بأنه متصف (بصفة متعالية على التجربة دوما)[10]، وإن العقل المنظوم بأنه:(عقل الحضارات المتعاقبة في مدارج المدنية) كما جاء في نفس الصفحة، وفي ضوء هذا التمييز فإنَّ العقل المكوِّن أو العقل الناظم كما يبدو هو العقل الذي يتساوى فيه البشر، موجود لدينا جميعا، أو هو هذه المباديء الفطرية الأولى... رغم ما يمكن أن يثار حول الفهم الثاني هذا من إشكالات... ومثل هذا المنحى في تفسير العقل الناظم والمنظوم يشكل انتصاراً للمذهب العقلي بطبيعة الحال.

يقول (لالاند) نفسه عن العقل المنظوم: (...العقل المنظوم... هو العقل كما يوجد في وقت مُعطى، وإذا تحدثنا عنه بصيغة المفرد، وجب أن نفهم منه أنه يدل على العقل الماثل في حضارتنا وعصرنا. وإذا شئنا الدِّقة التامة قلنا: العقل الماثل في مهنتنا، لأنَّ العقل ليس بواحد لدى الرّسامين والعلماء، بل لدى علماء الطبيعة وعلماء الحياة، وإن الإنتقال من وسط إلى وسط يضطرنا في الغالب إلى شرح ما يعتبر في المحل الآخر بداهة أو يضطرنا إلى البرهان عليه)[11]، ومن خلال هذا الطرح المركَّز المكثف، يكون العقل المكوَّن أو المنظوم هو عقل مرحلة معينة، يخص مجالاً معينا، يتعرض للتغيير والتبديل والنقض والتعديل والإضافة والنقصان، فهناك عقل فيزيائي منظوم، وعقل كيميائي

---

(9) لالاند، العقل والمعايير، ترجمة عادل عوا، طبع.

(10) نفس المصدر والصفحة.

(11) نفس المصدر، ص75.

منظوم، وعقل تاريخي منظوم، وعقل فني منظوم، وعقل اجتماعي منظوم، وهناك عقل فلسفي ومنطقي وحكمي منظوم، لأنه مُعْطى، وليس مُلهماً، ولا فطرياً، ولا موهوبا، وهو المسؤول عن الاتساق الاجتماعي، وعمران الحياة، وتدبير السياسة، وتصميم العلاقات الاجتماعية، ولكنه يتغير، ما نقرأه عن المُنجَز الفيزيائي والرياضي والكيميائي والتاريخي والجغرافي والادبي والفني في فترة من الفترات في مجتمع من المجتمعات هو العقل المنظوم، فإن مفاهيم ونظريات وقوانين هذه العلوم قابلة للنقض، يتجاوزها الفكر والعقل والعلم عاجلاً أو آجلا، وبالتالي، هي عقل مرحلي، الجاذبية والسببية والعقل الباطن والعقل الجمعي ونظرية الأثير ونظرية بطلاموس ونظرية الانزياح المجازي ونظرية فائض القيمة وغيرها من النظريات والمعادلات الطبيعية هي عقل منظوم، رغم إنها تساهم في النظام المعرفي، ولكن مساهمة عرضية وليست أصيلة، إذن ما هو العقل المكوِّن أو الناظِم؟

هل هو العقل الذي يعبر عنه بعض فلاسفة المسلمين بالنور، والغريزة المفكرة؟ أم هو في حد ذاته أيضا مجموعة قواعد ومباديء، أو هو تلك الأوليات من التصورات والتصديقات البديهية التي تنتظم في نطاقها المعرفة البشرية كلها؟

ليس هناك وضوح فيما كتبه (لالاند) نفسه كما جاء في كتابه (العقل والمعايير)، وفي ما نقل عنه من ترجمات وتوضيحات هنا وهناك.

العقل المنظوم حقاً سوف يتجاوزه العقل الناظم باستمرار، أم هناك من منجزات العقل الناظِم ما يبقى صامداً أمام التغيير، والتحويل، بل ربما تتراكم بسببه المعارف المنظومة، وتتاسس ببركته النظريات والرؤى، وتكتشف بفضله الحقائق الطبيعية والاجتماعية والنفسية؟ نعم قد يصبح عقلاً قديما، يتجاوزه العقل الناظِم زمنياً وليس معرفيا. وما هي التسمية التي تستحقها المعارف الرياضية الثابتة، والتي تتميز بالقدرة على الثبات، وحسب بعض النظريات إنها معرفة عقلية لا تزيدها التجارب نقصاً ولا قوة، وهي واحدة في كل زمان ومكان، أو هي واحدة في زمان خاص بها ومكان خاص بها، كما هي مثلا بديهيات اقليدس، حيث تصدق مطلقا في عالم المسطح، ترى هل هي عقل ناظِم أم عقل منظوم؟

وهل اختصاص هندسة إقليدس بعالمنا المسطَّح دون عالم مكوَّر أو عالم مقعَّر يرمي بها إلى خانة العقل المكوِّن / الناظِم أم تبقى ضمن خانة العقل الآخر، ما دامت تتميز بهذا الصمود الزمني المثير، وما دامت كونها عقلاً مؤسساً، يؤسِّس بعضه بعضاً؟

يمكن أن يثار هنا موضوع الأعراف والتقاليد والعادات الاجتماعية باعتبارها تشكل نموذجاً من نماذج العقل بشكل من الأشكال، وليس من شك إن هذا العقل يتجاوزه الزمن، ويتخطاه، وينطبق عليه مفهوم العقل المنظوم، ولكن يجب الالتفات إلى أن مثل هذا العقل لا يملك اتسا قاً وتماهياً مع ذاته ومع الواقع مثل ما تتصف به القواعد والمباديء الريا ضية مثلاً. . .

هنا يمكن أن نستذكر موضوعة العقل والعقليَّة، فإذا كانت العقليَّة بمثابة الأطر الفكرية العامة لمجتمع ما، في حقبة زمنية ما، أو هي كما يعرِّفها أحد المشتغلين بإسهاب على موضوعة (العقليَّة) عبارة عن: (جسم من المبادئ والاعتقادات والمعارف القارَّة بما فيه الكفاية ليُقتَدر على الرجوع إليها في كل وقت. . . ولينتمي إليها بقوة جميع أفراد مجتمع بعينه)[12]، مع ملاحظة إن قوله (في كل وقت) محسومة بانها لا تعني الأبدية، فإن ذلك لا يخرج عن مملكة (العقل المكوَّن)، في تعريف (لالاند)، والعقل المكوَّن هو تجلي من تجليات العقل المكوِّن في التحليل الأخير، وهذا ما تعرَّض له باسهاب جورج طرابيشي في نقده على الجابري.

العقل الجمعي

(العقل الجمعي) مصطلح دخل علم الاجتماع بقوة على يد عالم الاجتماع اليهودي الفرنسي أميل دوركايم (1858-1917)، وذلك في سياق نظرية إجتماعية خاصة به، اجترح أصولها وأُسُسَها ومضامينها من خلال قراءة معمقة لأهم مدرسة اجتماعية كانت سائدة وذات جاذبية مدهشة، تلك هي الماركسية، وقد تكفَّل الرجل بالرد على الماركسية على صعيد تصورها للظاهرة الاجتماعية وطروحاتها

(12) نظرية العقل، ص289، نقلا عن غاستون بوتون.

الكبيرة حول نشاة الدولة، والثورة، وطبيعة العلاقات الاجتماعية، وقد تولى الدفاع عن الحالة الراهنة، وعارض بشدة محاولات التغيير خا صة الثورية، ويرجح التكيف مع الواقع، ويرى إن الانسان محكوم بنزعة الجشع ولذا عليه أن يخضع للسلطة بل والقهر والاجبار، وقد اشتهر بفلسفته أو نظريته عن تقسيم العمل، فهذا التقسيم لم يكن نتيجة لتطور العمل، ولا هو محاولة من الإنسان لزيادة الانتاج، ولا طريقة لتسهيل الحياة الاجتماعية، بل هو عملية مرتبطة بتمادي الكثافة السكانية والأخلاقية للمجتمع بالاتساع والاطراد مما يعقد العلاقات، وتاليا، يستوجب عملية استيعاب لهذه المضاعفات، فكان تقسيم العمل!

الفيلسوف (كايم) جبري، فهو يؤمن بأن الظاهرة الاجتماعية مفروضة علينا، والواجب يحتم التكيف معها، وكان قد فَرَّق بين نوعين من التضامن الاجتماعي في تاريخ المجتمعات والأمم، التضامن الآلي، والتضامن العضوي، والمجتمع البسيط هو المحكوم بالنموذج الأول، فيما المجتمع الصناعي تحكمه قوانين التضامن العضوي بسبب تعقيداته، وتداخل مصالح الأفراد والجماعات في هذا المجتمع.

في مثل هذه المسيرة العلمية المشبعة بالجبر، والكسل الثوري، طرح الفيلسوف فكرة (العقل الجمعي)، فما هي المعالم الرئيسية لهذه الفكرة؟

يرى (دور كايم) إن الحياة العقلية تتأسس أو تتكون من هذا الكم الهائل من التصورات التي تقبع في أذهاننا، ولكن بعض هذه التصورات فردي، أي هي من اجتراح وخلق وإيمان فرد بعينه، هي تخص فرداً بعينه، ولكن هناك تصورات من نوع آخر تقبع في الذهن، إنّها التصورا ت الجمعية!

فيما لو تُشاركْ في حفل عرس صاخب سترى نفسك غير ما أنت عليه فيما لو كنت خارج هذا الحفل، بل سترى الفرق واضحاً بين سلوكك وانت في غمرة هذا العرس الساخن وبين صديقك الذي يقف على بعد من هذا الحفل، وربما يصفك بأنك دخلت دائرة جنونية إذا كان يراقبك، فأنت في حال إنغماسك في صخب العرس لم تكن تقد نفسك، وإنما الجو العام للعرس هو الذي كان يملي عليك سلوكك وأفكارك وتصوراتك في تلك اللحظة، هذا الجو العام الذي كان

يضغط عليك باتجاه صخبه وحركته هو العقل الجمعي، وتسمى العينات المشاركة في هذا الجو الجمعي أحيانا بـ (الجمهور النفسي)، وقد يكون مردوده على الفرد الواحد سيئاً مضراً ومثيرا، بينما قد يكون مردوده على الجمع بحد ذاته مفيداً مثمرا، يهبه القوة، ويصل به إلى نتيجة مرضية للجميع، وليس لهذا الفرد أو ذاك من الجمع المنقاد بهذه الاندفاعة العفوية.

العقل الجمعي مؤقت إذن، ولكنّه قوي فعّال، يفوق العقل الفردي، خارج عن الشعور الفردي أصلا، يضغط على الفرد من الخارج، وبالتالي، هو ضمير المجتمع حقا، وروحه المذخورة في داخله البعيد، ولكن رغم ذلك فإن العقل الجمعي هذا لا ينبثق من فراغ، إنّما ينبثق من تآلف وتناسج وتداخل التصورات الفردية، هناك ترابط نسبي بين هذه التصورات التي تتسم بكونها تصورات هائلة، بحراً زا خرا، خزيناً كبيرا، ومن خلال هذا الترابط ينبثق عقل عام، يملك أزمة كل عقل فردي في ظروف معينة، وهذه التصورات الجمعية التي تنتج بهذه الطريقة الخفية ـ حقا ـ هي المرآة الحقيقية للمجتمع، ضميره، قراءة المجتمعات ينبغي أن تكون من خلال هذا العقل، وليس عقل كل فرد على حدة.

إن كون العقل الجمعي خارج الشعور الفردي، كونه موجودا خارج الأفراد يثير مشكلة واضحة، إذ أين هو مكمنه إذن؟ هل هو في السماء، في الأ رض، قابع في جسد خاص به؟

إن كونه بهذه الصفة المتميزة عن العقل الفردي لا يعني إنّه خارج الشعور الفردي فعلا، بل المعنى إنه شعور جديد، يخالف ذلك الشعور الخاص بصاحبه على نحو يميزه تماما عن غيره من أفراد مجتمعه، إن العقل الجمعي يتأسس في داخلنا، وقارُّه هو الذات الفردية، ولكن ميزته إنّه عقل مشارك، متماهي مع آخرين، بدرجات فائقة، في ظروف خاصة، هو نتاج ترابط يتشكل على مدى أجيال وأجيال، ينبثق في لحظة خاصة به، ولذلك هو ضمير المجتمع وروحه ومكنونه الذي تشكل عبر هذه الاجيال.

تتضح معالم هذه النظرية بشكل تقريبي في المظاهرات الشعبية، حيث تشملها عاطفة شبه موحَّدة وموحِّدة، وتسيطر عليها معالم تكاد تكون متشابهة،

ولكن علينا أن لا ننسى إن هذه المظاهرة قد تكون أصلا بتخطيط عقل فردي، بل قد تنقاد لشخص واحد يتحكم في شعاراتها ومسيرها وحركتها.

العقل الأداتي

لقد دمّر العقل الطبيعة، سلط عليها معاول هدمه وتخريبه، هكذا يقول الكثير من الباحثين وعلماء الاجتماع وقبلهم فلاسفة غربيون راحوا يحذرون من كارثة كونية ربما تحصل، تأتي على الأخضر واليابس.

العقل بدل أن يكون هاديا، مرشدا، مؤلفاً بين الذات والموضوع، يمنع دون السقوط في حمأة الاستغلال البشع، بدل أن يكون معياريا، يمارس دوره الإيجابي في توطيد وترسيخ القيم الخيرة، حب واحسان وجمال وشجاعة وإيثار وتعاون، بدل كل هذا تحوَّل إلى أداة للجشع والسيطرة والهيمنة والتحكُّم بالمصائر، هذا هو المقصود من قولهم (العقل الأداتي)، وهي تسمية تحمل لبساً بطبيعة الحال من حيث التطابق بين الإسم والمُسمَّى، إذ قد لا يعني كون العقل أداة كل هذه المحاكمات السلبية، ولكن هكذا اصطلحوا.

الكلام عن العقل (الأداتي) يذكرنا بالعقل (المعياري)، حيث يدعو بعضهم إلى إعادة الاعتبار لهذا العقل الذي غاب تحت سطوة تمركز العقل حول ذاته، تشبع بذاته إلى حد التأليه، الأمر الذي دعا (جاك دريدا) الى تفكيك هذه المركزية القاسية، والتي هي كما يرى (دريدا) نتيجة الغوص الغربي في بحوث الميتافيزياء ذات الجذور العميقة في عقل الغرب وضميره، ولكن نجد في المقابل الفيلسوف الالماني (هبر ماس) يجترح مقابلة أخرى في مواجهة هذا العقل (الأداتي)، أنه يهرع بنا إلى (العقل النقدي)، حيث كثف كل جهوده إلى تحطيم العقل الأداتي من منطلق اجتماعي مسؤول، وهذا المنطلق أسس عنده مشروع (العقل النقدي التواصلي)، ولم يورِّط نفسه في تفيكك مقولات العقل المنتسب إلى النكهة الميتافيزية.

ترى هل العقل (الأداتي) هذا عبارة عن إفراز، أم هو حقيقة أنطولوجية؟ من الصعب الاجابة على هذا السؤال في هذه العجالة، ونؤجل الاجابة إلى وقت كلامنا المفصل عن مسيرة العقل منذ التاريخ السابق على الفلسفة وحتى العصر

الحاضر، ولكن مما لا شك فيه يكتسب نكهة أديولوجية واضحة، ومن أبرز ما يتميز به قدرته الهائلة والعدوانية على الاختزال، اختزال الطبيعة والحياة والمجتمع، فهو عقل إجرائي، يقتحم من أجل التفتيت والتجزئة والتشتيت والتشظي.

إن العقل الأداتي هو عقل المجتمعات الرأسمالية، وقد اتخذ صبغة اديولوجية، نابعة من قيم هذا المجتمع وسعيه المحموم نحو السيطرة والاستغلال والإثرة والفردية المقيتة، بل ربما هو ذات القيم، وليس هناك من فرق فإن النتيجة المقصودة هنا هي نقد المجتمع الرأسمالي بتقنياته القاسية، تلك التقنيات التي تسببت في غربة الإنسان، وتشيؤ القيم، وتخاذل التواصل أمام الفردية الطاغية واستحواذها على الموضوع كله[13].

الغرب يخلق الغاية، أو يحدد الغاية ثم يخلق الوسيلة تجاه هذه الغاية، بصرف النظر عن النتائج، والعقل الأداتي يتأتّى من هنا، إنه عقل الغايات المحددة سلفا دون ما أي اعتبار لما يتمخض عن هذه العلاقة بين الغاية والوسيلة، فالعقل هنا خادم غايات، هذه الغايات لا تخضع لأي قيمة أخلاقية، ولا أي قيمة أدبية، وإنما هي مطلوبة لذاتها، لمجرَّد أنها يمكن أن تتحقق، ثم ما تلبث أن تتحول إلى وسيلة، وهكذا، يتحول الوجود إلى وسائل ليس إلّا، وبالتالي، لا غاية على الإطلاق.

العقل التواصلي

هذا العقل ـ العقل الأداتي ـ الذي ابتلع الطبيعة وسلخ الإنسان من جوهره الروحي، ومن ثم فقد مهمته الأساسية التي هي ادراك الحقائق يجب أن يخضع لمواجهة، المواجهة ستكون بجهود (هابر ماس)، المواجهة تتم على مستويين، الأول هو فضح حقيقة هذا العقل الضيق، تشريحه، والمستوى الثاني هو طرح البديل، وكان البديل هو (العقل النقدي التواصلي). . . ذلك مشروع الفيلسوف الكبير.

---

(13) هابرمس، يورجين، الاخلاق والتواصل، ترجمة أبو النور حمدي أبو النور، طبع دار التنوير، بيروت ـ لبنان، سنة 2009، ص134.

العقل التواصلي تحرُّر من الإنكفاء على الذات، من تسليط الغاية على العقل، من تحكُّم الهدف السلعي على الفكر، فإن من منجزات التطور الذي مر به المجنمع الغربي إنحداراً من عصر الأنوار وحتى هذه اللحظة هي تسخير العقل للإنتاج، وكان أنْ حصل ما لا يُحمد عقباه، فإنَّ العقل الغربي اليوم ينتج ما يقدر عليه لأنه يقدر عليه، وليس لأنَّ فيه توكيداً وترسيخاً وتمحيضاً للمشروع الإنساني بحد ذاته، وبالتالي، لم يكن العقل التواصلي جوهرا، بل هو أشبه بمشروع (العقلانية)، فليس وهذه الحال من المستغرب أن يطرح هابرماس مشروع الانتقال من العقل إلى العقلانية - هناك اختلاف كبير حول مفهوم العقلانية ولبس في المواقف تجاه هذا المصطلح - ففي ذلك عودة العقل إلى جذوره الأولى، حيث يلامس المعيارية بدرجة كبيرة، متجاوزاً محنة (جاك دريدا) المتمثلة في همِّه المتقد في نقد مركزية العقل، وتحطيم إنيَّته النووية، الكلام المفصل حول مشروع (هابر ماس) الداعي إلى تجاوز محنة الدوران حول الذات، ومعضلة استغراق العقل بهويته ومحاولة الوصول إلى سرِّه الميتفافيزي يرتبط بمحنة الوعي، وتحريره من الذاتية المفرطة، والانتقال إلى صميم الحياة الاجتماعية وتفكيك بنى الهيكلية الرأسمالية التي شيَّأتْ الذات، وصنّمت الروح الإنسانية، فهو مشروع ليس لاجتراح طرائق تفكير جديدة بقدر ما هو يقظة روحية إنسانية ضد هذا التكلس الروحي، ضد هذه الاستعارة المطلقة للعقل من قبل السلعة والقوة والهيمنة.

العقل الأداتي ليس وليد المفارقات والإيغال الرأسمالي في حمأة السلعة والربح والاستغلال كما يرى بعضهم، بل يعود إلى جذور عميقة من تاريخ الفكر الغربي أو العقل الغربي، جذور ذات نكهة بل ماهية ثقافية بالدرجة الاولى، فهو ربما نتاج النهج الأرسطي الذي قرر إخضاع العقل إلى قوالب محسومة، وبنيات قاطعة، بل هناك من يقترح جذوراً أبعد وأعمق، فإنَّ ملحمتي الألياذة والأوديسا تضربان في عمق الأرض، بعيداً عن أي تطلع إلى سماء أو تعالي، فإنَّ جوهر كل منهما القوة، والسيطرة، والقهر، وما العقل الأداتي إلّا خلاصة لهذه النزعة بل هذه الفلسفة المغرمة بالقوة والقهر والتسلط. . . إنَّها نزعة فاوستية خالصة على حد تعبير شبينجلر في سفره العظيم (تدهور الحضارة الغربية).

العقل النظري والعقل العملي

أفرد لهذه المادَّة عنواناً جانبيا لأنها ذات تاريخ حافل في السجال، ومحتشد بالأراء، وإنْ كان علماء الكلام والأصول المسلمين قد أبحروا أكثر من غيرهم في هذه المادّة التي تحوَّلت إلى قضية سجالية تتصل ليس بعملية الإدراك ومصاديق ومتعلقاته، بل له علاقة بالسجال السياسي والمذهبي بشكل عام.

ركَّز الكثير من الحكماء بدقّة وحنكة على موضوع الإدراك، او بالأحرى متعلَّقات الإدراك، فلاحظ بعضهم إن قسماً من هذه المتعلقات يتجه نحو تنظيم حياة الاجتماع، وتدبير أموره المعاشية، وتنظيم علاقاته، أي ما من شأنه أن يُعْمَل أو لا يُعْمَل، وهذه النماذج من متعلَّقات الإدراك أطلقوا عليها عنوان (مُدركاَت العقل العملي)، أو (الحكمة العملية)، في قبالها يدرك العقل على سبيل المثال إن المادة حادثة، أو قديمة، ويدرك إنَّ الواحد نصف الإثنين، ويدرك إنَّ الأرض تدور حول الشمس، وقد أطلقوا على هذا النموذج من متعلَّقات الإدراك عنوان (مدركات العقل النظري) أو (الحكمة النظرية)، تندرج هذه التسميات تحت تسمية أشمل، تسمية عنوانية كليَّة، هي (العقل النظري) و(العقل العملي).

هذا التقسيم قد يغري بأنَّ هؤلاء الحكماء يقولون بنوعين من العقل، أي هناك عقلان أساسا، بإعتبار اختلا ف التسمية، ولكن بعض هؤلا الحكماء يدَّعون بأنَّ هذا سوء فهم، فإنَّ العقل واحد كما يرى هؤلاء، ولكن الاختلاف في مجال المدرَكات، فهناك من المدرَكات ما ينتمي إلى عالم التأديبات والأصلا ح وما يتصل بشؤون الهيئة الاجتماعية من ضوابط وكوابح، وهناك من المُدرَكات ما يتصل بما ينبغي أن يُدرك، كقولنا مثلا، الكل أكبر من جزئه، فهذه المعادلة العقلية ليست مِمَّا يُعمَل بل مِمَّا يُدرَك، والعقل واحد في كلا المدركين، فهو متوحد رغم تنوع متعلقاته الإدراكية، فليس هناك عقلان منفصلان، متميزان، متقابلان، الأول علوي والآخر سفلي، على أنَّ هذا الكلام يحيط فيه شيء من الغموض، لأنَّ العقل العملي أو مدركات العقل العملي ليست أموراً عقلية، بل هي (عُقلائية) على حسب تعبير بعض أساطين الحكمة والكلام ممّن يتحدثون عن العقل العملي، ومرادهم من (العُقلائي) هو ما توافقت عليه سلوكيات ورضا

ومزاج العقلاء بما هم عقلاء، وهي مدركات غير خاضعة لقوانين التكوين، بل خاضعة لنواميس يمكن تتخلف وتختلف، ويمكن أن تتأخر وتتقدم، أي خاضعة لقوانين الاعتبار، بل هي اعتبارية محضة، فإنَّ رد التحية قد يتخلف عن إلقاء التحية، وإن الوفاء بالعهد قد لا يجد لذمته حافظة من سلوك عند الكثير من الناس، بل ربما العكس هو الذي يحصل، ولذا يحذر بل يمنع كثير من المناقطة إدخالها في صناعة البرهان، فإن القضية الاعتبارية لا يثبت فيها المحمول للموضوع ذاتيا، ولا تتمتع بالدوام، ولا الكليَّة، يمكن أنْ تشتد وتضعف، وتتباين المواقف اتجاهها من مجتمع لآخر، ومن زمن لآخر، ومن ثقافة لأخرى، وليس لها واقع تحكيه، فقولك (أن الصدق حسن) لا يحكي عن واقع تكويني كقولنا مثلا (أن الكل أكبر من جزئه) بل حتى القضايا التجريبية كقولنا مثلاً (الحديد يتمدد بالحرارة).

يقول الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه المنطق: [والمراد من (العقل) إذ يقولون إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه هو (العقل العملي)، ويقابله (العقل النظري)، والتفاوت بينهما إنما بتفاوت المدرَكات، فإنْ كان المُدرَك مما ينبغي أن يُعلَم مثل قولهم (الكل أعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، يُسمَّى إدراكه (عقلا نظريا)، وإن كان المُدرَك مما ينبغي أن يُفعَل ويؤتى به أولا يُفعَل مثل حسن العدل وقبح الظلم، يُسمَّى إدراكه (عقلا عمليا)][14].

هذه العبارة رغم بساطتها إلّا أنها توهم، فأن كون العقل العملي (يقابله) العقل النظري يوهم أن هناك عقلين، ولكنَّ الآخرين يصححٌون هذا (الوهم) ليقولوا أن التباين في المُدرَكات، وهذا التقسيم بلحاظ المُدرَكات وليس بلحاظ (المُدرِك) الذي هو العقل.

ينقل لنا الفيلسوف المنطقي السبزواري عن المعلم الأول قوله: (النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علمَ ما من شأنه أن يعلمه إنسان، والعملية هي التي يُعرف ما شأنه أن يعمله إنسان بإرادته)[15]، والكلام واضح بأن المدركات

---

(14) المظفر.

(15) شرح منظومة السبزواري، ص310.

العملية هي من شأن العقل، شأن الإدراك، والمُدرِك واحد هو العقل، ولكن ابن سينا يذهب مذهباً آخر، فهو في تصوره هناك عقلان حقا، منطلقاً من أساس قد ابتناه لنفسه، مفاده إن النفس الإنسانية تنطوي على قوتين، أو جنبتين، وكل من القوتين أو الجنبتين تسمى (عقلا)، مشتركان بـ (الإسم)، ثم يقول في كتابه النجاة: (فالعاملة قوة هو مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الافاعيل الجزئية الخاصّة بالرويَّة على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية)[16].

فالقوة العاملة مبدأ فعل وليس إدراك، وتسميتها عقلاً اشبه بالمجاز، فيما يذهب آخرون إن الإدراك وظيفة العقل النظري، مهما كانت المُدرَكات، تتصل بعالم الاجتماع ام بعالم التكوين، وما وظيفة العقل العملي سوى تنفيذ ما يدركه العقل النظري من فضائل ومحمودات، ولكن أين مكان هذا العقل المنفِّذ هل هو جزء من النفس أيضا؟!

2

أحكام العقل العملي تتصل بمملكة الاجتماع الإنساني، وإذا ما تسلسلنا في مُدرَكات هذا العقل نصل إلى قاعدة أساسية جوهرية جامعة شاملة، هي (حسن العدل) و(قبح الظلم)، وقد تفنَّن علماء الكلام والأصول الإسلاميون بتقنين وتصنيف الحسن والقبح هنا قبل أن يدرسوا حقيقة هذه المعادلة، أو المعادلتين، من حيث إنهما من اليقينيات أو قسم من المشهورات، فإن القضايا اليقينية ـ حسب المنطق الارسطي - هي القضايا الأولية التي يثبت فيها المحمول للموضوع ذاتيا، ولا ينفك عنه، وتتمتع بصفة الكليَّة، والشمول، والدوام، ولا يثبت نقيضها، فيما تعني المشهورات فيما تعنيه ما تعاهد عليه العقلاء من حيث هم عقلاء لسبب من الأسباب، كأن يكون ضرورة اجتماعية، أو دفعاً لضرر عام، او تحصيلاً لمنفعة عامة، اجتماع يشمل البشر كلهم، أو العلية منهم، أو أهل الفكر والنظر[17]، وهي ليست من مُدْرَكات العقل فيما لو خلي ونفسه، ولم يتأدب بها، ولم تمرِّنه تجربة الحياة، تسمى هذه المباديء بالمشهورات أو هي

(16) النجاة لابن سيناء، ص164.
(17) نفسه 63.

نموذج من نماذج المشهورات، يطلق عليها بعضهم عنوان (الآراء المحمودة)، فهي كما يقول الخواجة نصير الطوسي شرحاً على كلام ابن سينا: (فأما المشهورات... منها الآراء المسمّات بالمحمودة، وربما خصّصناهم باسم المشهورة، إذ لا عمدة له إلّا الشهرة، وهي أراء لو خُلّي الإنسانُ وعقلَه المجرّد ووهمه وحسَّه، ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنّه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما في طبيعة الانسان من الرّحمة والخجل والأنفة والحميَّة وغير ذلك، لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسّه، مثل حكمنا: أن سلب مال الإنسان قبيح، وإنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أن يُقدَم عليه...)[18]، ولهذا السبب كانت مادة قياس جدلي وليس قياساً برهانيا.

إن السلسلة الطولية للآراء المحمودة ترجع في النهاية الى هذا النبع الهائل، أي (حسن العدل) و(قبح الظلم) بل في التحليل الأخير ليس لمدركات العقل العملي من موضوع سوى هاتين القضيتين، مع ضرورة الالتفات إلى نقطة دقيقة جدا، أننا نتعامل مع الحسن والقبح هنا بمعناه الخلقي الواضح، أي بلحاظ استحقاق الذم والمدح، كما في اغاثة يتيم في الأول وطرد يتيم في الثاني، ولا علاقة له بكمال الأعمال والممارسات والمظاهر والأشياء، ولا علاقة له بما يلائم الأغراض وما ينفرها ويستبعدها.

3

يؤكد بعضهم أن هذا المُدرَك العملي ليس يقينيا، بل هو من المشهورات (الاراء الممدوحة)، فهو بالتالي، ليس من الأوليَّات، كيف نعدها من الأوليَّات وهي من مواد القياس الجدلي؟

هذا التفسير لقضايا العقل العملي أو مدركات العقل العملي أتخذ وجهتين في نطاق الموقف العام الذي اسلفناه، وهما:

الوجهة الاولى: أن قضايا العقل العملي (حسن العدل وقبح الظلم) من

---

(18) ابن سيناء، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، قسم المنطق، الجزء الارل، ص312.

إنشاء المجتمع، لا تحكي عن أي خارج، أي هي من مواضعة العقلاء بما هم عقلاء، بدافع حفظ الصالح العام، وترسيخ الهيئة الاجتماعية في الوجود، أي أنهم وضعوها بلحاظ إدراكهم للمصالح والمفاسد التي تكمن فيها أو من ورائها.

الوجهة الثانية: إن قضايا العقل العملي (حسن العدل وقبح الظلم) قضايا اخبارية، أي تصديقية، إنها من خانة المشهورات التي تدخل في مباديء القياس الجدلي، وليس من مباديء القياس البرهاني التي هي (الأوليَّات والمشاهدات والتجريبيات والمتواترات والحدسيات والفطريات)، وإنما يحصل اليقين والتصديق بها نتيجة التأديب الاجتماعي، والمران الاخلاقي، فلو لم يتأدَّبْ الإنسان على أنَّ ضَرْبَ اليتيم بمثابة ظلم لما استقرت هذه المعادلة في ضمير الإنسان، ولم تكن من إمضاءات البشر، بل لو أُدِّبَ انسان على تحسين هذا الظلم لحسَّنه واستقر في ضميره، فهي ليست قضايا أوليَّة أو فطرية تحمل دليلها معها، رغم كونها من التصديقات، ولكن حقّانيتها غير مضمونة، وليس من شك هناك فرق في حساب هذه القضايا مجرّد توافق عقلائي وبين كونها تصديقات، حتى وإنْ لم تنطبق على الواقع.

هناك تفسير آخر، مؤدَّاه إنَّ هذه القضايا (مدركات العقل العملي) واقعية، ومهمة العقل هي كشفها، أو إنَّ طريقة العقل مع هذه القضايا هي الكشف، الدرك، وليس الخلق، الإنشاء، شأنها شأن القضايا الواقعية الأخرى، ولكنَّ تواجدها في حد ذاتها، وليس بحد الواقع الفعلي، كما هو شأن مفهوم الإمكان، فهذا المفهوم واقعي، ولكن ليس له صورة خارجية فعلية، بل وجوده بحد ذاته، أو ما يعبرون عنه أحياناً بـ(وجوده في نفس الأمر)، مع العلم إن مفهوم الإمكان من مدركات العقل النظري، وهناك غموض في درك مثل هذا الوجود كما أتصور.

هناك توجه رابع يصرف هذه القضايا إلى العقل النظري، فهي من اختصاصات العقل النظري وليس العملي، بل ليس للعقل العملي سوى وظيفة واحدة هي تنفيذ مدركات العقل النظري لا أكثر.

4

دخلت معركة العقل العملي مملكة السجال بين المسلمين، وذلك كان هناك حوار ساخن حول التحسين والتقبيح العقليين، فمنهم من كان يرى إنَّ الأفعال بما توصف به من حسن وقبح ليس راجعا إلى خاصية ذاتية بهذه الافعال، وإنّما هي من إضافات الشرع، فإن العمل الموصوف بأنه قبيح، إنما كان كذلك لأن الله حرّمه أو قبَّحه، والحسن بهذا المنظور أيضا، فيما ذهب آخرون إن الحسن والقبح ذاتيان في الافعال، وأن الله حرم وحلل تبعا للحسن الذاتي والقبح الذاتي، وليس هنا محل الكلام المفصل، بل له وقته المحدد.

5

والسؤال المطروح هنا حقا، هو عن الدواعي التي دفعت الفلاسفة المسلمين إلى هذا الاهتمام الطاغي في موضوعة (الحسن والقبح العقليين)، فقد دخلت في محاكمة تفاصيل الشريعة، وقضية النبوة، وتبادل بعض المسلمين فيما بينهم ظاهرة التكفير والتشنيع انطلاقا من الموقف من هذه القضية، ولكن ينبغي أن نعرف إن القضية لم تخص المسلمين وحسب، بل كذلك أصحاب الكلام المسيحي، وربما أصحاب الفكر الفلسفي بل أساطين الفلاسفة أمثال الفليسوف الألماني عمانوئيل كانط، الذي اشتهر بنظرية (الواجب) حيث اسس لنا ميتفايزيقا اخلاقية، وله في ذلك سفر عظيم أسمه (تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق) حاول فيه أن يقيم المنظومة الاخلاقية على أسس المعرفة العقلية، إنقاذاً منه للأخلاق من تبعات المواضعة الاجتماعية، وتقلبات الضمير، وطروءات الاضطرار الحياتي والمعاشي، فهو يرفض رفضاً باتاً كون الأخلاق اعتبارية المنشأ أو كونها نتيجة ميل نفسي، او كونها نتاج التجربة، ويرفض كل عمل (خيِّر) يستجدي صاحبه من وراءه جزاءً او شكورا، أو جاء توافقاً مع نزعة نفسية تشكلت بسبب الواقع، ويطالب كل من يقدم على عملٍ (ما) أن يسال نفسه، فيما يرضى لنفسه أنْ يصدرَ مثلُ هذا العمل من كل الناس! فتلك هي شارة الأخلاقية ودليلها، والخير قائم في نفسه، يحمل في داخله قوته الساطعة المشرقة بالجمال والحيوية، فالقانون الأخلاقي هو الإرداة الخيرة ذاتها، وهي (العقل العملي)، وهي خيرة بلا حدود، أي تتسم بالمطلق، تفرض نفسها، وضرورة القانون الأخلاقي نابعة من ذاته كما

ذكرنا، أي العقل العملي بهذه المقتربات والمواصفات والتقريرات ضروري بنفسه، وهو مستقل، مطلوب لذاته، لا يوصف إلَّا بنفسه، قانون رياضي، وما ينبغي على الإنسان أن يفعله ينبغي أن يفعله في نفس أمره، وليس لأمر خارج عنه.

إنَّ تحديد مقياس أخلاقي يقوم على اسس صلبة يوازن بين الجميل والقبيح، بين الحق والباطل، بين العدل والظلم يعتبر من دواعي هذه المعركة، كي تستقيم الذائقة الأخلاقية، وتوضع الموازين على ساق صلب، فتراوحت المحاولة بين العقل والشرع على تفاصيل داخل كل من الاقنومين.

إن اخضاع التشريع الإلهي لقانون مواضعة الحسن والقبح يطيح بهذا التشريع كما يقول بعضهم، بل معناه إن الله خضع لتقدير العقل البشري، العقل الاجتماعي، العرف، التقاليد، وربما في عبارة مهذبة، خضع للعقلاء بما هم عقلاء، وربما لهذا السبب أُصطلح على الله في بعض المدارس الكلامية بـ (رأس العقلاء)، ومن المعلوم أن ما يقره أو يجتمع عليه العقلاء بما هم عقلاء لا يعني بالضرورة له واقع، بل ربما هو من إنشائهم وليس له أي نصيب من التصديق، وللمدرسة المقابلة حججها أيضا، ولكن الإمعان أكثر في تضاعيف السجالات التي حصلت وما زالت تحصل بين أصحاب العقول في هذه المسألة ربما تفيدنا إن أصل المسألة، أو من أصولها البحث عن ماهية العقل، وكيفية ممارسته لدوره في الحياة، خاصة فيما يتصل بالاشكالية الأخلاقية، فكما نعلم أن لب المعركة يدور بين عقل وشرع في تقييم الأفعال والأعمال، فيما لو كان هناك مصلحة ومفسدة قبل التشريع أو هي نتيجة التشريع صرفا، ومن دون شك إنَّ العقل الإنساني ليعتريه قلق كبير فيما يتصور إن الله يقضي وفق مقاييس يقرها الاجتماع والعقلاء وليس وفق مقاييس نابعة من حاق الأعمال والأفعال، ولكن في نفس الوقت يحس بالزهو والفخر والاعتداد بالنفس، عندما يدرك إنَّ الله أمضى حامليه على ما حملوا عليه وأقروه بما هم حاملوه، وليس بلحاظ حاق الأفعال والأعمال، وربما إصرار بعض مفكري الإسلام على أنَّ القبح والحسن واقعيان، وإنهما جزء من نظام الوجود، وإنَّ لهما واقعاً خارجيّاً ولكن ليس عينيا، وإنَّما وجودهما الواقعي طبق ما يسمونه (نفس الأمر) أو لوح (الواقع الثالث)، أو إنَّ تحققهما في عين ذاتيهما، إنَّما محاولة لإنقاذ الشريعة المحمدية

من فتنة المرحلية، أو من فتنة إمكان تجاوزها طبقاً لما يصل إليه (العقلاء بما هم عقلاء).

العقول العشرة

تُنسَب الافلاطونية الحديثة للفيلسوف المصري اليوناني الروماني (إفلوطين) الذي يحدد بعض المؤرخين ولادته في أوائل القرن الثالث للمسيح (204) في إقليم أسيوط (مدينة ليقوبوليس /أواسط مصر) حسب رواية الفيلسوف (فورفريوس) تلميذه، وصاحب شروح منطق أرسطو، وقد تعددت نسبته لأنَّ اليونان يقولون إنه أخذ فلسفته من أفلاطون وأرسطو وقبلهما من الرواقيين، والرومان يدَّعونه لأنه لجأ الى الرومان لأسباب سياسية، والفرس يدَّعونه لأنَّه زار بلاد فارس والهند واطَّلع هناك على روحانياتهم واسرارهم. يتَّسم مذهبه بالعسر والغموض والابهام رغم أنّه كان ينشد الوحدة الكونية الوجودية الروحية، كان يجهد في تنظيم فكره في سلسلة من المعارف المترابطة المتوائقة بعضها من بعض، وقد جاء مذهبه خليطاً من التراث اليوناني والفارسي والهندي، حتى قيل إنَّه يشكل حلقة وصل بين هذه المذاهب والمدارس، ولكن أنّى لك أنْ تختصر هذا المذهب في صورة محكمة وقطعة نثرية ممسكة ببعضها، بسبب هذا الخليط المدهش.

نظرية العقول العشرة هي من إبداع هذا الفيلسوف، وقد مضت تؤكد ذاتها بقوة وشراسة حتى انتقلت الى الفلاسفة المسلمين، فتبنَّى بعضُهم الفكرة وبسط في شرحها وتهذيبها حسب ما تقتضيه البيئة الإسلامية.

ما هي قصّة العقول العشرة؟

تبدأ من (الأحد) الذي هو الله بتعبير الأديان التقليدية، فهو بسيط، والعالم كثير، فكيف خرجت الكثرةُ من الوحدة؟!

هذه هي البداية، وربما الباعث الخفي هو حنان خِفي في داخل أعماق الرجل باتجاه التماهي مع عالم واحد منسجم، متآخي، متعاطف الأجزاء والأشياء والحقائق.

الكثرة لم تصدر من الله مباشرة، هذه الكثرة إنما تتصل بـ (الأحد) عبر وسائل أو بالأحرى عبر وسائط، هذه الوسائط اسمها العقول، بل هي عقول فعلا..

كيف؟

(الأحد) إنيَّة شريفة تعلو فوق كل الإنيات، لا يُوصَف ولا يُنعت، موجود في كل مكان، ولا يوجد في مكان، وذاته هي شاغله الأول، يتأملها، ومن هذا التأمل انبثق (العقل الأول)، إنبجس من شدة سكون (الأحد) وهدوئه وتعاليه، انبثق من تأمل (الأحد) في ذاته، هذا العقل قادر على تأمل (الأحد)، ومن خلال تأمله ذاته ينبثق العقل الثاني،، ذلك هو (النفس)، وهي عقل، ولكن أقل شفافية من العقل الأول الذي هو علّتها، ومن النفس كان الجرم الشريف الأول، ومن الجرم الشريف الأول كانت الأجرام الأرضية، وهكذا حتى العقل العاشر، وكل مرحلة عقل بدرجة ما من الشفافية، ولكن كلما بعد العقل عن الخير الاول (الأحد) قرب من الهيولي[19].

النفس بمثابة المرحلة الثالثة من مملكة الوجود، إنَّما هي نتيجة العقل، تتماهى أو بالأحرى تنسجم معه في أُفق التجريد المطلق، وهناك تتجه نحو الهيولي، مما يترتب على ذلك خلْقها للاجسام والمحسوسات والماديات، وهكذا تهبط المراتب طبقة بعد طبقة بمقدار ابتعادها عن (الأحد)، ونظرة بسيطة إلى المذهب تجعلنا ندرك إن العالم كان في العقل الأول، الذي هو انبجاس للأحد بشكل من الأشكال.

ترتَّب على نظرية العقول العشرة جدل الصعود والنزول، من الأحد حتى الماديات حيث تشكل نهاية السلسلة، فتعجز عن الإنجاب والإنسال، لانها ممحَّضة الكثافة (أليس المفروض في مثل هذه الحالة أن تكون أخصب واقدر على الانجاب؟) ومن الأسفل حتى العقل الأول حتى الخير الأول (الأحد)، وفي كل مرتبة صاعدة نفتقد الحدود، فإن (الأحد) لا حد له.

---

(19) بدوي، افلوطين عند العرب، طبع وكالات المطبوعات، فهد السالم ـ الكويت، سنة 1977، ط3، ص158.

الواضح أن الرجل يحاول أن يفسر الوجود عقليا، وقد أضفى عليه صبغة عقلية بالدرجة الأولى، فالعالم عقل ومعقول.

لقد استوعب الفارابي وابن سينا نظرية العقول العشرة وأفاضوا بها وعنها وفيها، ويقال إن فلسفة اخوان الصفا هي احدى ترشحات العقول العشرة الافلوطونية، وهناك خلاف حول هذه النقطة، وكل ذلك كان مدعاة لتسمية جديدة هي (الافلاطونية العربية المحدثة) تمييزا لها عن افلاطونيات محدثة أخرى.

تسمَّى نظرية العقول العشرة بنظرية (الفيض)، لأنّها توصف هذه السلسلة من الانبجاسات بشكل متصل، غير دفعي متقطع، وقد تناولها فيما بعد فلاسفة كثيرون وطوّروها، مما أنشا ما يُسمّى بـ (الافلاطونية الحديثة أو المحدثة)، ويتهم بعض المؤرّخين افلوطين والافلاطونية المحدثة بأنها محاولة للرد على الروحانية المسيحية، فيما كانت روحانيتهم وثنية صرفة.

الفصل الثالث

العقل في التراث الروائي الإسلامي

موضوعة العقل شائعة في الروايات الإسلامية عن النبي الكريم واهل البيت، وقد نظّم كثير من علماء الاسلام كتبا في العقل اعتمادا على هذا التراث الروائي، ولكن للانصاف إن مقدار ما ورد من تراث في هذا المجال في المصادر الشيعية والصوفية يفوق ما نجده في مصادر الرواية السنية والسلفية إذا صح التعبير، وإذا ما قمنا بعملية مسح سريعة للتراث الوارد هنا، سنجد هناك من الروايات ما يهتم بتعريف العقل، وغيرها يهتم ببيان ماهية العقل، وأخرى تهتم بأهمية العقل ودوره في الهداية والاستقامة والتدبير، ولقد سعى كثير من العلماء الى تصنيف هذه الروايات في أبواب عامة تحت مختلف العناوين، مثل (فضل العقل) و(ماهية العقل)، وما إلى ذلك من عناوين تخص الموضوعة ذاتها.

هناك روايات تؤكد إن العقل (كائن) مخلوق، وهذه الروايات مشهورة ومعروفة، ولكن كثير من العلماء يضعّفونها، وفي مقدمتهم ابن تيمية، وفي الحقيقة ليس المهم هنا تكذيب أو تصويب هذه الروايات بقدر ما هو البحث والتدقيق في معاني العقل في هذه الروايات.

يقول نموذج من هذه الروايات: (لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إليّ منك، ولا أكمّلك إلّا فيمن أحب، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهي، وإيّاك أثيب)[1].

هذا النموذج تكرر في التراث الروائي، وقد اختلف العلماء في تفسيره

---

(1) بحار الانوار، جزء 2، ص96.

وبيان المراد من العقل هنا، فمنهم من يرى إن العقل هنا إشارة إلى عقل كلي، محيط بالكون، ويستند في ذلك الى روايات تقول بان أوَّل مخلوق خلقه الله هو العقل، وإنه كان نورا، وقد أضْفيت عليه مواصافات ومقتربات ونعوت روحية وغيبية ضخمة، مما أضطر بعضهم للقول إن المقصود هنا هو العقل الذي صدرت عنه النفس، وفق ذلك التسلسل الطولي التراتبي حسب نظرية الاشراق أو الفيض، أي نظرية العقول العشرة!

يقول بعضهم أن العقل كائن مخلوق قبل خلق الأبدان، ثم يتلبس بالبدن بَشكل وآخر، والرواية هنا ليست على وزان التمثيل والتشبيه، أي ليس هناك مجاز، وإنّما على وزان الحقيقة الصارخة!، وفيما تتكاثر التصورات والتفسيرات للعقل في هذا النموذج من الروايات التاريخية نقرأ أن العقل هنا يأتي بما يفيد كونه مناط التكليف، بدلالة قوله: (. . .إيَّاك آمر، وإيأّك انهي، وإيَّاك أثيب).

يقول مأثور تراثي: (زينة الرجل عقله)، كذلك: (أغنى الغنى العقل، وأكبر الفقر الجهل)، كذلك: (لا عدّة أنفع من العقل، ولا عدو أضرَّ من الجهل)، هذه المأثورات تفيد أن العقل يعني العلم، معلومات، مذخور العقل من فكر وتصورات نافعة مفيدة، يعين صاحبه على مواجهة مشاكل الحياة، وتخطي الصعاب، وبالتالي، فهي عقل، وفي ذلك يقول الطبرسي: (العقل والفهم والمعرفة واللب نظائر، ورجل عاقل فهم لبيب ذا معرفة، وضد العقل الحمق) وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبرِّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾.

فكون العقل ضد الجهل لا يشير إلى العقل بالمعنى العضوي الأداتي - الأداتي لا يعني هنا ما يعنيه المصطلح في مدرسة فرانكفوت كما هو واضح ـ، بل يشير إلى العلم، ومن هنا يستنكر بعضهم أن يُقال بان العقل غير العلم.

العقل بمعنى التدبير وإدارة شؤون المعاش من التعريفات الواردة في التراث، ففي حديث منسوب لعلي بن أبي طالب نقرأ: (. . .ولا عقل كالتدبير. . .)، فهذه العبارة القصيرة تكشف عن معنى عملي للعقل، صحيح ليس في الافق قراءات نظرية وتحليلات دقيقة للعقل، وإنّما هي لمحة خاطفة، ولكنّها على أي حال تؤسس لمعنى عملي للعقل، وربما استفاد منها علماء الاسلام في

تكوين فلسفتهم وافكارهم وتصوراتهم عن العقل بشكل عام والعقل العملي بشكل خاص.

يروي التراث عن النبي ﷺ قوله: (قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له)، ويُرْوى من هذا القبيل كثير، وهو جري على المعنى التقليدي للعقل كما جاء في التراث اللغوي، أي منظومة خُلقية وعرفية محمودة تسير الهيئة الاجتماعية وتحفظ لها قوامها ومصيرها.

يقول التراث: (خلق الله العقل من أربعة أشياء، من العلم، والقدرة، والنور، والمشية بالامر، فجعله قائما بالعلم، دائما بالملكوت)، ويصرف بعض الشرّاح الموضوع إلى ذلك العقل الذي ورد فيه تراث خاص، حيث تقول بعض المأثورات إن أوَّل ما خلق الله العقل، وهو غير العقل الذي نتحدث عنه، أي العقل الانساني، فيما يرى آخرون أن الرواية تتحدث عن هذا العقل بالذات، ولحن الكلام يفيد أن العقل شيء ما، وإن هذا الشيء يتكون من أشياء، هي المذكورة تباعا.

يرى بعضهم أن المراد بالنور هنا (ظهور الكمالات والاخلاق السنية، والاعمال الرضية، وبالمشية بالامر اختيار محاسن الأمور)، وإنما خلْقُ العقل من هذه الاشياء كناية أو تعبير رمزي عن استلزامه لها، فيما ينصرف المعنى في ظن آخرين إلى كون حرف (من) للتعليل، فالمعنى يفيد أن الله خلق العقل كي يعلم، وكي يتدبر الأمور، وكي يأمر وينهي، ويرشد ويعلم.

هناك تفسير في تصوري أعمق، إن العقل يُطرَح هنا باعتباره قبسا من روح الله، من علم الله، قدرته، مشيئته، أي أن الله خلقه من قدرته هو، من علمه هو، من مشيئته هو، ولذلك كان خليفة الله جلّ وعلا، ولذلك كان بديله أو في طول قدرته وطول علمه، ومن هنا كان دائم السمو، يتجه نحو العلو، فهو لحظة بعد لحظة يتصعَّد في سماء المعرفة والكشف والاحاطة، وليس من شك (لا عقل) بـ (لا علم)، فقوامه بالعلم، أي وجوده، أو على أقل تقدير وجوده الحقيقية إنما بـ (العلم)، فكان العقل والعلم هنا نظيرين، وهو رأي كثير من الفلاسفة وعلماء الحكمة.

نقرأ في التراث الروائي إن العقل (يزيد وينقص)، وربما هذا إشارة إلى

العقل بالمعنى الاخلاقي والعلمي، أي من حيث كونه مجموعة قيم إخلاقية وعرفية متَّبعة، أو عبارة عن ذات المعلومات، فمثل هذه (الماهية) للعقل قابلة للزيادة والنقصان، الشدة والضعف، بصرف النظر عن مدى صحة التعريف أو خطأه، على أن المثير حقا في الموضوع، إن التراث يقترح بعض الأطعمة والمواد من أجل زيادة العقل!

يقترح التراث السفرجل والبقول والقرع واليقطين والدبَّاء والسّداب والسلق والخل واللحم لتقوي العقل وتنشطه وتشحذه وتزيد من حدة الدماغ، ولم يفرق التراث في هذا المجال بين العقل والدماغ، فهل العقل هنا هو الدماغ ذاته، أم الدماغ عضو يحمل العقل؟ ليس من المعقول أن نصرف العقل هنا إلى منظومة من المعارف والمباديء، ولكن من المعقول أن نتصور العقل هنا عضو تفكير، وربما عضو تفكير ذي بعد مادي!

في المقابل هناك ما (يُذهب العقل)، وتذكر كتب التراث عينات من مُذْهِبات العقل، منها (البول في الماء الراكد)، ولا يسع الباحث سوى أن يصرف العقل هنا إلى منظومة السلوك العقلائي، ليس إلّا.

يضاهي التراث بل أحيانا يماهي بين العقل والنور، مرة على سبيل التشبيه، وتارة على سبيل المطابقة والتماهي الحقيقي، ويبدو إنَّ وجه المقاربة هذه، إن النور ظاهر بنفسه مُظهر لغيره على حد تعبير تقليدي سائد لدى فلاسفة المسلمين وعلماء كلامهم، والعقل كأنه منكشف لنفسه كاشف لغيره، خاصة وإنَّ العلم في تعبير كثير من هؤلاء العلماء والفلاسفة عبارة عن كشف، وليس خلقا، وبالتالي، هناك نوع مماهاة بين العقل والنور.

يصف التراث العقل بأنه (دعامة الإنسان)، ففي رواية أو أكثر من رواية نقرأ: (دعامة الإنسان عقله)، ووصف العقل في هذا التراث بأنَّه (قوام المرء) وما إلى هنالك من مواصفات ونعوت ترتفع بالعقل إلى وظيفة التدبير والتقويم والتوجيه، ويبدو أنَّ نكهة هذه المواصفات عملية أخلاقية، ففي الرواية التراثية: (ولكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله، فبقدر عقله تكون عبادته)، فإن مثل هذه الصيغ لا تخرج عن دائرة النكهة الخلقية والعرفية والسلوكية المحمودة في تعريف وفهم العقل.

يذكر التراث عمراً معينا يعتبرها حاسمة في تاريخ العقل، وهو سن الأربعين، ويبدو أنَّ المقصود هنا، اكتمال التجربة، واكتساب الخبرة، وربما تكون الإشارة إلى اشتداد قوة التفكير والاستنتاج والفهم.

ليس هناك معالم نظرية واضحة في العقل يمكن العثور عليها من خلال التراث الروائي، وما جاء مجرد إشارات سريعة، وهذه الاشارات لا تشكل مادّة يمكن الاعتاد عليها لتشكيل مدرسة واضحة ومفصلة في العقل، ربما الرجوع إلى القرآن الكريم يساعد على مثل هذا العمل، ولكن في خصوص السنة النبوية، فالامر يكتنفه بعض الصعوبات، ولكن بعض مقتربات التراث الروائي عن العقل تقترب من (العقلية) أكثر مما تقترب من (العقل).

الفصل الرابع

شرق وغرب/الجاحظ وشوبنهور

1

للجاحظ (ت 255 هـ) آراء عميقة في قضية العقل بشكل عام، والتعقل على وجه خاص، والرجل كما هو معلوم محسوب على مدرسة الاعتزال، ويلخِّص لنا أبو القاسم الكعبي البلخي المتوفي سنة 310 للهجرة رأي الجاحظ في العقل بقوله: (و مِمَّا تفرد به، القول بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف، وليست اختيارا له، وهو يوافق ثمامة في أنّه لا فعل للعباد على الحقيقة، إلّا الإرادة)[1]، وثمامة بن أشرس النميري توفي سنة 213 للهجرة، وحسب مقالته هذه، تكون الإرادة هي الفعل الوحيد للإنسان.

قراءة بسيطة وسريعة لكتابه (الحيوان) تكشف لنا عن منحاه التجريبي في تحصيل المعرفة، أقصد التجريبية الحسية هنا، فهو يرصد المخلوقات رصداً حسياً دقيقا، ومثابرا، ولذلك يستغرق في وصف الشكل والتكوين والحركة والعادات والعلاقات والسلوك بشكل استطرادي، وكثيرا ما يشذ عن الاستطراد ليتكلم عن عالم أو كلامي أو معنى كلمة، أو نقد، أو تصحيح معلومة، بل هناك إشارات واضحة أنّه مارس التجريب مباشرة، فهو يخبرنا (. . .وقد جرّبنا ذلك فوجدناه باطلا. . .)[2]، في اشارة إلى اختبار رأي كان لبعض العلماء حول النمل ولكن الطابع العام على كتابه الحيوان هو الوصف، الوصف الذي جاء عن رصد ومتابعة ومعاينة، وكثيراً ما يتعرّض في الاثناء إلى نقد بعض الأراء عن أحد

---

(1) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، المرتضى، ص12

(2) الحيوان، تحقيق فوزي عطوي، طبع دار صادر، بيروت، سنة 1982، ط4 ج 4، ص14.

المخلوقات الحيوانية، ومن أبرز المصادر التي أنتقدها كان كتاب الحيوان لارسطو طاليس، الذي يحرص على تسميته أو نعته بـ (صاحب المنطق)، فقد كتب يقول: (. . .وزعم صاحب المنطق أن الكلاب إذا كان في جوفها دود، أكلت سنبل القمح. . .)[3]، وتكرر مثل هذا الكلام في استعراضه لمشاهداته ورصده (للكلب)، كما هو قوله: [قال صاحب المنطق في كتابه الذي يقال له (الحيوان)، في موضع ذكر فيه الأسد][4]، وهذا يدل أو يشير أن الجاحظ كان قد قرا هذا الكتاب، أي كتاب (الحيوان) لارسطو، وقد ردّ عليه من خلال المشاهدة الخاصّة به[5]، وقد تكرر منه هذا الذكر، فيما لم يذكر اسمه بعينه (أرسطو)، أو بصفته التي يعرِّفه بها كثير من فلاسفة وحكماء المسلمين (المعلم الاول)، مما يشير إلى تشامخه، أو إنّه يريد الإيحاء بأنه لا يقل شأنا عن ارسطو بالذات.

وقد نقل إلينا بعض التجارب لآخرين على الكلب وغيره من الحيوانات (وقد حدَّثني صديق لي حبس كلبه، وأغلق دونه الباب، وفي الوقت الذي كان طباخه يرجع من السوق، ومعه اللحم، ثم أحدَّ سكينا بسكين، فنبح الكلب، ورام فتح الباب، لتوهمه أن الطباخ قد رجع من السوق بالوظيفة، وهو يحد السكين، ليقطع اللحم.

قال: لما كان العشي، صنعنا به مثل ذلك، لنتعرف حاله في معرفة الوقت، فلم يتحرك. قال: وصنعت ذلك بكلب لي آخر، فلم يقلق إلّا قلقاً يسيرا، فلم يلبث أن رجع الطباخ، فصنع السكين مثل صنيعه، فقلق حتى راح فتح الباب.

قال: فقلتُ والله، لئن كان عرف الوقت بالرصد، فتحرك له، فلما لم يشم ريح اللحم، عرف أنه ليس بشيء. ثم لا سمع صوت السكين والوقت بعد لم يذهب، وقد جيء باللحم من الطبخ، وهو في البيت، أو عرف فضل ما بين إحداد السكين، وإحداد الطبّاخ، إن هذا أيضا لعجب، وإن اللحم ليكون بيني وبينه ذراعان، والثلاثة الأذرع، فما أجد ريحه إلّا بعد أن أدنيه من أنفي، وكل

(3) نفسه، ص251.
(4) نفسه، ص244.
(5) نفسه، ص255.

ذلك عجب)[6]، وهذا الصنيع يشبه أو يتشابه على تسامح في التعبير وإضفاء المعنى بما كان يفعله بافلوف مع كلبه، ولكن الإشارة هنا إلى حس الجاحظ التجريبي، فهو نقل التجربة ليبني عليها.

2

تبدا جهود الجاحظ في قراءة العقل من قاعدة اجتماعية يلح عليها، بَسطها بلغة سهلة مُمتعة (ثم اعلم، رحمك الله تعالى، إنَّ حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة في طبائعهم، وخلْقة قائمة في جواهرهم، وثابتة لا تزايلهم، ومحيطة بجماعتهم، ومشتملة على أدناهم وأقصاهم، وحاجتهم إلى ما غاب عنهم، ممّا يعيشهم ويحييهم، ويمسك بأرماقهم...)[7]، ويستمر على هذا المنوال كي يثبت إنَّ الإنسان مدني بالطبع، ومن خلال هذه القاعدة الاجتماعية المعروفة، يقرر: (...لم يخلق الله تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه دون الاستعانة ببعض من سخّر له...)[8]، ثم يقرر أن هذه الحاجات متنوعة (تفترق في الجنس والجهة والجبلّة)[9]، ومن هذه الحاجات معرفة الكون، واستطلاع أسراره، وهنا يطرح تصوراً له، يركّز فيه على التوائم بين هذه الحاجة وما تزوّد به الإنسان، من خلال إقرار مسبَّق بـ(غائية الكون)، فيقول: (...ووصل ـ الله ـ بين عقولهم، وبين معرفة تلك الحكم الشريفة، وتلك الحاجات اللازمة، بالنظر والتفكر، والتنقيب والتنقير، والتشبث والتوقف، ووصل معارفهم بمواقع حاجاتهم إليها)[10].

في هذا النص يبني الجاحظ تصوراً معرفيا، عن العقل بشكل عام، فإن التعقل موصولٌ بالحاجات، وليس أمراً قائما بنفسه، ولولا الحاجات لم يكن هناك (تعقل)، فلو لم تكن هناك (حاجات) لم يكن هناك (تعقل).

(6) نفسه، ص281.
(7) نفسه، ص36.
(8) نفسه، ص37.
(9) نفسه، ص37.
(10) نفسه، ص37.

العقل وحده صامت حتى لو كانت هناك حاجات تدعوه للتعقل، ولكن هناك تعقل حتما كما نعيشه، فما هو الضلع الثالث في هذا المثلث العجيب؟

إنّه البيان!

يقول الجاحظ مكملا ما سبق: (...ووصل معارفهم بمواقع حاجاتهم إليها، وتشاعرهم بمواضع الحكم فيها، بالبيان عنها، وهو البيان الذي جعله الله تعالى سبباً فيما بينهم...)[11].

هذه هي عملية التعقل بالنسبة للجاحظ، هناك عقل يفكر أو يتعقل لأن هناك حاجة، الحاجة هي سبب التعقل، وهذا التعقل يحتاج إلى إظهار، وسبب الإظهار هو البيان، وبذلك كان مثلث العملية التعقلية.

ينقل لنا الجاحظ بأنَّ أحد الحكماء كان قد ساله أحدُ الناس: (متى بدأت التعقل) فأجاب: (منذ أن ولدت)، وهو جواب ينطوي على فكرة مهمة، لحمتها إن التفكير يتصل بحاجات البشر، وإن الإنسان لا يحتاج إلى التفكّر إلّا بمقدار حاجاته!

إن هذا النص يفيد (أنَّ الجاحظ يؤمن بنوع من الاتصال بين المعرفة والحاجات البشرية، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الأخرى، كما يمكن أن نقول بأنّ المعرفة عند الجاحظ ضرورة من الضرورات البشرية، وقد أخذ بعض المفكرين بهذه الآراء أيضا، خلال الاعتقاد بضرورة كافّة المعارف للطباع البشرية، وخروجها عن أفعال الإنسان، والإنسان من وجهة نظرهم لا يكتسب شيئاً غير الإرادة بشكل طبيعي، بعبارة أخرى، إنَّ العمل الوحيد الذي يمكن أن ينهض به الإنسان هو أن يريد...)[12].

هذا يعني إن الجاحظ يتبنى أسبقية الاستطاعة على العقل، أو التعقل بتعبير أدق، ومبدأ الاستطاعة في عرف بعض مفكري المعتزلة يعني أن: (القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارِنة له، وتسمى أيضا قوة وطاقة)، وقد نقل عنهم صاحب مقالات الإسلاميين، الأشعري ما نصّه: (أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة

---

(11) نفسه، ص37.

(12) الإبراهيمي، غلام حسين، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، طبع دار الهادي، بيروت ـ لبنان، سنة 2008، ط1، ص88.

قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل، وأنكروا باجمعهم أن يكلف الله عبدا ما لا يقدر عليه)[13].

وفي ضوء هذه النظرية وتوابعها يقرر الجاحظ إنَّ هناك تكافؤا بين المعرفة وآلة المعرفة، ففي كلامه عن نعمة المعرفة، في سياق نظريته عن أقسام البيان، واشتراك المخلوقات بنعمة المعرفة حسب منزلتها وطبيعتها يقول عن بعض الحيوانات: (. . .وكيف فتح لها من باب المعرفة على قدر ما هيأ لها من الآلة، وكيف أعطى كثيراً منها من الحس اللطيف، والصنعة البديعة. . .)[14].

والجاحظ يتفنن ببيان مستويات المعرفة، فهي نظر وتفكير وتنقيب وتنقير وتشبت وتوقف، وهذه مستويات معرفية متفاوقة إذا صح التعبير، ولا استبعد أن الجاحظ هنا يستوحي القرآن الكريم، ذلك أن هذا الكتاب لا يحصر الإدراك بدرجة واحدة، بل هي تعقل وتفكر ودراية وفقه وما شابه ذلك، على نحو التسلسل القيمي والوجودي.

ينص الجاحظ على جدل الحس والعقل بشكل واضح وصريح، فهو يقول مثلا: (. . .إنَّ الحواس لا تؤدي إلى النفس شيئاً من قبل السمع والبصر، والذوق، والشم، والمجسَّة، الَّا تحرَّك من العقل في قبول ذلك أو رده، والاحتيال في إصابته أو دفعه، والكره له أو السرور له أو السرور به، بقدر ما حرَّك النفس منه)[15]، فحتى لو كانت الاستطاعة قبل العقل، وإنَّ الإنسان يريد ثم يعقل، إلّا إنَّ هناك تفاعلاً بين الحواس والعقل، جدلية متبادلة، ويطلع علينا بنظرية رائعة عندما يقرر إن الحقائق واحدة في حد ذاتها، ولكن تعقلنا لها يختلف تبعا لاختلاف الناظرين والمتدبرين (. . .ولم تفترق الأمور في حقائقها، وإنّما افترق المفكرون فيها)[16]، وهذه نظرة عميقة، تنص على أن هناك حقيقة، ولكن كل منّا يقرأها حسب ما تهيأ له من فكر وثقافة وآليات تفكير وبحث وتنقير وتنقيب حسب تعبير الجاحظ.

---

(13) مقالات الإسلاميين، طبع القاهرة، سنة 1950، ج1، ص275.
(14) الحيوان، ج1، ص31.
(15) نفسه، ج3، ص506.
(16) نفسه، ص510.

3

إن المعادلة التي تقول: (أنْ نريد نفكرْ فنفكرْ) أي اسبقية الاستطاعة أو الإرادة على التفكير قضية أُثيرت من قبل كثير من الفلاسفة، وقد أصَّلها بقوة ومتانة الفيلسوف الالماني أرثور شوبنهور (1788-1860)، وقد اختصر فلسفته بعنوان ذي مغزى واضح هو (العالم إرادة وتمثُّل)، الذي صار فيما بعد عنوان كتابه الرئيسي في طرح فلسفته.

تنطلق فلسفة شوبنهور من الفرد، الفرد بلحاظ كونه حقيقة ذات هوية وتاريخ وافكار وتصورات، وبالتالي، من الشخص، وهو يشعر بأنه يملك جذوره الممتدة في العالم، فهذا الشخص - وكل منّا شخص - يستطيع بسهولة أن يكونَ موضوع شعوره وعلمه وفكره، فبمقدار ما تكون الأشياء التي تحيط به موضوع تعقله بشكل من الأشكال، كذلك يمكن أن يكون هو بحد ذاته موضوع تعقله، بل بدرجة أكثر وضوحاً وتمكناً ويقيناً واشراقاً.

يرى شوبنهور أن هذا الفرد الذي يؤلف وحدة حياتية وروحية موضوع نفسه، موضوع تعقّله، ويرى أن الواجب يفترض أن ننطلق من باطن الذات إلى الخارج، وبدون ذلك سوف نصطدم بأشباح، أي إنَّ الانطلاق من الخارج إلى الداخل عملية مُحبِطة ومُحبَطة في آن واحد.

يستمر الفيلسوف ليطالبنا أن ندقق في سير المعرفة ابتداء من هذه النقطة، أي من نقطة استبطان ذاتنا، حيث يؤكد أن البداهة تشير إلى أننا إنما نمارس هذه العملية بحكم إننا نريد ذلك، فنحن بالارادة الشخصية نجعل من ذاتنا موضوع ذاتنا، والنتيجة التي تترتب على هذه المعادلة، إنَّ الفكر مشتق من الإرادة، أي تفكيرنا بذاتنا مشتق من إرادتنا، فالإرادة أوّلا ثم العقل، نريد فنعقل، وليس نعقل فنريد، والبداية هي إننا أردنا أن تكون ذاتنا موضوع تعقلنا، ومنها تشرع المعرفة في بناء عالمها المعقد.

هذا أوَّلا..

النقطة الثانية التي ينطلق منها شوبنهور لتأسيس فلسفته (العالم إرادة وتمثُّل) تتمثل بانحيازه الكبير الى نظرية كانط، تلك النظرية التي يقول فيها أن كل معارفنا

منصبَّة على الظواهر، إنَّ الشيء في ذاته مستعصٍ على المعرفة البشرية، بل مستحيلة، وله في ذلك تنظير قوي محكم، حيث استعارها شوبنهور فجعلها في صميم فلسفته..

ولكن كيف؟

يقول شوبنهور ما معناه، أن صورتنا عن ذاتنا هي صورة ظاهرية، لا نملك معرفة عن ذاتنا كما هي بحد ذاتها، فمعرفتنا بذاتنا إذن ليست انعكاساً لإرادتنا وحسب، بل هي إضافة إلى ذلك عبارة عن معرقة ظاهرية، تنطبق عليها مقولة كانط، ولكن ما هو قول الفيلسوف في حد الإرادة التي هي السبب الكامن وراء هذه العملية المعرفية (الصورية) للذات إنطلاقا من الذات؟

يقول شوبنهور هنا، إن الإرادة هي الحقيقة الوحيدة التي تجسِّد الشيء في ذاته، فهنا يفترق عن كانط بفارق جوهري.

شوبنهور إنّما يضفي على الإرادة هوية الشيء في ذاته، لأنَّها عنده جوهر الوجود الإنساني، فالفرد في الحقيقة إرادة قبل أن يكون فكرا.

شوبنهور يسمي معرفتنا بالإشياء بلحاظ كونها معرفة لا تتجاوز الظاهر بـ(التمثُّل)، وهو يرى إن معارفنا كلها عبارة عن (تمثُلات)، انعكاسا لمعرفتنا بذاتنا، التي هي أيضا عبارة عن (تمثّل)، وهذا التمثل الأخير هو من نشاط الإرادة أيضا، فالإرادة هي التي تكمن وراء هذه المسيرة المعرفية، كلها، ولكن الإرادة شيء قائم بنفسه، لا يتكيء على سابق، وهي الوحيدة التي تفلت من سجن (التمثل)، أو سجن الشيء كـ (ظاهرة) على حد تعبير كانط في سير عمليتنا المعرفية، الإرادة حاضرة لنفسها، بنفسها، منكشفة لنفسها بنفسها، فهي شيء بحد ذاته، معروف بحد ذاته لنا، ولكن صورة العالم بل حتى صورتنا عن أنفسنا بواسطة إرادتنا هي تمثل!

إنّ شوبنهور كان حريصاً على إفراد الإرادة كـ (قبْلي)، متعال، مفارِق بدرجة ما، حاول أن يجعل الإرادة حقيقة قائمة بذاتها، وبعد أن كانت الإرادة شيئا نلمسه بانفسنا، نشعر به شعوراً مباشرا، نفكر به، تحولت الإرادة هي الكامن وراء كل هذا النشاط، لقد إنقلب الأمر، لم تكن الإرادة هي موضوع فكرنا، بل فكرنا هو موضوع إرادتنا.

شوبنهور يقر من جهة أخرى مبدأ العلة الكافية، ومؤدّى إقراره، إنَّ العالم اشبه بالماكنة، بعضها يحرك بعضا، العالم وحدة كونية مترابطة بواسطة العليَّة، العليَّة هي سيد الكون، لا يفلت شيء من جبروتها في علاقته مع أي شيء آخر.

الإرادة في فلسفة شوبنهور انتقلت من مستوى الإنسان الى مستوى العالم كله، أي لم تكن هي مبدأ الإنسان في الجوهر، بل هي مبدأ الكون كله، فما من شيء إلّا وله إرادة تتحكّم به، بل تسيِّره، بل ترسم له مصيره، فكانت الإرادة في قمَّة العالم، بحيث (ينبع منها كل شيء)، وهذه الإرادة لا تفكر، لا تعي حتى موضوعها، ولا تشعر بما تعمل، هي مبدا جبري، مبدأ مفارِق!

لكن أين نضع مقولتي الزمان والمكان اللذين افترضهما كانط أوليين عقليين، سابقين على كل تجربة، فيما التجربة بحاجة ماسَّة بل ضرورية لهما رغم عدم واقعيتهما؟!

الإرادة لا تخضع لزمان ولا مكان، وإلّا لم تكن مبدأ العالم!

ولكن أين نضع مبدأ (العلّة الكافية) التي اعتبرها شوبنهور السيد المطلق في العالم؟

العلّة الكافية سيد العالم، الكون، ولكن الإرادة منفلتة من هذه العلة الكافية، لا تخضع لها، ربما العلّة الكافية أحدى مظاهر هذه الإرادة وليست أحدى مسبَّباتها، فإن (مبدا العلّة الكافية بكل صوره لا ينطبق إلّا على الظواهر، أي على ما يظهر من الإرادة على الإرادة نفسها التي تستحيل إلى شيء ظاهر...)[17].

ويمضي شوبنهور في ترسيخ فلسفته، ليؤكد لنا أن أي فعل من أفعال الجسد هو تعبير عن تلك الارادة، بل هو فعل الإرادة ذاتها، ثم يتطور أكثر في ترسيخ نظريته ليعلن لنا بكل وضوح وفي ذورة الترسيخ هذه بأنَّ (الجسم عامّة هو الإرادة، وقد استحالت شيئاً ظاهراً، أو هو الإرادة نفسها باعتبارها موضوعاً للعيان، أو تمثّلا...)[18].

---

(17) كامل، فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهور، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1991، ص12.

(18) نفسه، ص12.

هنا نصل الى نتيجة في غاية الأهمية بالنسبة لفلسفة شوبنهور، لُحمتُها أنْ لا علاقة علة ومعلول بين الجسم والإرادة، ما دام الجسم هو عين الإرادة، وسوف يتطور شوبنهور بموقفه هذا ليقرر نتيجة حاسمة هي إنَّ العالم إرادة.

ولكن ما هو موقع مصطلح (تمثُّل) إذن من خلال هذه المعادلة؟

التمثل هو إدراكُنا للكثرة أو التكثرات الوجودية الخارجية، المقترنة بزمان ومكان معينين، هي الشيء كما يظهر لنا في فلسفة كانط، أو هي انعكاسات المُثل الافلاطوني في عالمنا، فيما المثل هي الإرادة.

لقد اصطاد شوبنهور فكرة (المُثُل الافلاطونية) ليماهي بينها وبين (الشيء في ذاته)، فكلاهما لا يخضعان للزمان والمكان، وكلاهما يمثلان الشيء في حد ذاته، وكلاهما يكمنان وراء ما يظهر لنا في إدراكنا، فهما مشتركان إذن، ولكن تفترق (المُثُل الأفلاطونية) عن (الشيء في ذاته) هو أن المثل الافلاطونية خاضعة لمعادلة (الذات - الموضوع)، فيما (الشيء في ذاته) لا يخضع لهذه المعادلة بنص كانط، الأمر الذي شجَّع الفيلسوف على تركيب علاقة جديدة بين الإرادة والمُثل الافلاطونية من جهة وبين الشيء في ذاته من جهة أخرى، وجوهر هذه العلاقة هي، إنَّ الإرادة هي الواسطة بين المثل من جهة وبين الشيء في ذاته من جهة اخرى، وبتصوير بعض الباحثين [إن المثل الافلاطونية باعتبارها (الإحالة الموضوعية الأولى المباشرة) للشيء في ذاته، بينما الأفراد هم (الاحالة الموضوعية غير المباشرة) للإرادة][19].

ترى هل الإرادة هي القوة كما نفهم في الوعي الباده؟

الجواب لا بطبيعة الحال، بل القوة بكل تكثراتها ومظاهرها ليست سوى إحدى (تمثّلات) الإرادة، وإنَّ هذا التماهي بين الإرادة والقوة هو بالفهم العام، وهي (واقعة مركَّبة تسبقها الدوافع، وتصحبها المعرفة، ويعقبها الفعل)، فيما عند شوبنهور هي مبدأ، ينبوع، تماماً، كما هي المادة مبدأ تجلياتها، كما هو الماء مبدأ تجلياته!

---

(19) نفسه، ص19.

العالم إذن إرادة وتعقل، التمثل هو إدراكاتنا لهذا الكون على اختلاف مواضيع الادراك بطبيعة الحال، فيما الارادة هي سرّ الوجود، الوحيد هي (الشيء في ذاته).

الإرادة هذه لا تنقسم، واحدة، الانقسام من شأن الزماني، من شأن موضوعات التمثل، الإدراك الذي هو تجلي للإرادة، تمثل للإرادة، هناك مرحلتان من التمثل في فلسفة شوبنهور، الأولى هي الفكر باعتباره تمثلا للإرادة، ثم الأشياء التي تحيط بنا، باعتبارها تمثّلات للفكر، هناك الشيء في ذاته، الإرادة، وهناك الشيء الظاهري، اي تمثلات الفكر.

ويحير المرء في تفسير هذه العلاقة بين الإرادة والتمثل في مرحلته الثانية، مادام التمثل الأخير مقترنا جبراً بالزمان والمكان، وما دام محكوماً بمبدأ (العلّة الكفاية)، والأدهى من كل ذلك إنَّ هذه الإرادة بعد أن فصلها شوبنهور من الذات الفردية، وشملها ببركة المفارِق ولكنّه المفارِق الكامن في الفرد، الأدهى من ذلك استصحب هذه المسيرة مع كل شيء في الوجود، فليس هناك شيء إلّا وهو إرادة، طبق المسيرة التي اصطحبناها مع الذات الفرد، الشخصية، ومن هنا كان (العالم إرادة) بالدرجة الأولى.

كل حركات الوجود هي إرادة، وبالتالي، كان الوجود بمثابة ذات الإرادة، أليس هذا من قبيل وحدة الوجود؟

يتساءل بعض الناقدين عن مبرر هذا الانتقال من (الوحدة إلى الكثرة) في فلسفة شوبنهور، أي من الذات الفردية كمعادل موضوعي للإرادة، معادل مندك في الإرادة، بل معادل عيني للإرادة إلى هذه الكثرة العريضة؟

لقد نجلّى لنا الشيء في ذاته خارج الفرد / الشخصية، ما دامت الإرادة (سرّ كل ظاهرة... إنّ الارادة هي الجوهر الباطن لكل شيء... وهي الجوهر الخالد، غير القابل للفناء...)[20].

---

(20) غريزي، وفيق، شوبنهور وفلسفة التشاؤم، طبع دار الفارابي، بيروت، سنة 2008، ص70.

4

الإرادةُ واحدة لا تتغير، وهي منبع الوجود، ولمَّا كانت واحدة بالنسبة لموضوعاتها، تتجسد فيهم تواطؤا لا تشككا، فمن المؤكد أن تؤدي إلى طبع واحد، فلا تمايز بالطبع بين فرد وآخر، فإن طبع خالد هو نفسه طبع زيد، ما دامت الإرادة واحدة، ولكن أين نضع في مثل هذه الحالة هذا الاختلاف الهائل بين خالد وزيد؟ فهما ليسا متطابقين تماماً كما هو بدهي واضح!

تعالج فلسفة شوبنهور هذه المفارقة في ضوء اختراع أو اجتراح مفهومين، الأول هو الطبع المعقول، والثاني هو الطبع التجريبي، حيث الطبع المعقول - يسمى أحيانا بالطبع النوعي - هو ما تطرح الإرادة أصلا، هو عمل الإرادة مباشرة، ربيبها الفارد، المدلل، فيما نسمي ما يختلف به الأفراد بعضهم عن بعض، أي ما يخلق الفردية بـ (الطبع التجريبي)، ولكن من أين نستقي مصدر هذا الطبع؟ خاصة وهو المسؤول الأول عن الفردية، الفردية التي تسجل حضورها المتميز بشكل واضح في الإنسان.

إذن هناك طبعان لدى الإنسان على أقل تقدير، طبع معقول، وطبع تجريبي، الطبع المعقول هو إفراز الإرادة حصرا، إفراز المُثُل، إفراز الشيء في ذاته - فهي تعابير تكاد تكون مترادفة في لغة شوبنهور وهو يتحدث عن الإرادة - فمن أين نستقي مصدر الطبع التجريبي، أي ما يتميز به أحدنا عن الآخر؟ لا يمكن أن نرجع بهذا الطبع إلى الإرادة مباشرة، لأن الإرادة كما قلنا عمياء، تعمل على طبق الضرورة المطلقة، رغم أنها شيء في ذاته، هنا يحاول أن يلتمس شوبنهور عن منبع هذا الطبع، الذي يجسِّد بكل وضوح (الفردية)..

فماذا يقول؟!

هذه النقطة تعتبر من أهم النقاط الحساسة في فلسفة شوبنهور، لأنها تخترق نسيجها المتماسك، المتعاضد، فنحن حسب فلسفة الرجل لا نستطيع أن نتلمس سبباً خارج الإرادة في ظهور هذا الاختلاف، او في صنع الفردية بتعبير أدق، حيث يعتبر شوبنهور الإنسان هو الممثل الحقيقي، أو أقرب الأمثلة لمفهوم الفردية.

تقول فلسفة الرجل، إن هذا الطبع التجريبي هو صنيعة الطبع المعقول، وهذا الأخير هو صنيعة الإرادة كما مرّ علينا سابقا، وبالتالي، هو إنعكاس أمين للطبع المعقول!

ولم تقف المعادلة عند هذا الحد، حيث يضيف شوبنهور على ذلك ملاحظة مهمة وخطيرة، مؤداها، أن هذا الإفراز الجديد (الطبع التجريبي/الفردية)، في جوهره هو صناعة الطبع المعقول، ولكن في عَرَضِهِ - شؤونه العرضية - إنَّما يتحدَّد في ضوء الظروف الخارجية، وهذه تتحدد بالدوافع، وذلك مدعاة صراع بين العَرَضي هذا وبين الطبع المعقول في داخل النفس الانسانية، ونظراً لاختلاف هذه الدوافع وتنوع آثارها، تتشخص الفردية، أو يتعين الطبع التجريبي!

ولكن كيف نعطي لهذا الدوافع مثل هذا الدور، ونحن نعلم إن الإرادة هي الحاكمة، وهي المتسيِّدة، وهي المفارق الأعظم؟!

هنا يستدرك شوبنهور، فيقول إن عمل هذه الدوافع مرهون بقرار الإرادة، ثم كيف نفسر أختلاف البشر بهذا التنوع الهائل مع وحدة الإرادة الصلدة، إنها وحدة إله أعمى، لا يبصر! فيما نحن أرجعنا حتى الطبع التجريبي / الفردية / إلى هذه الإرادة بعد التحليل الأخير؟!

إن هذا التصوير الميكانيكي أو هذا السرد الميكانيكي يقتل الحرية، ترى أين هي حرية الإنسان، إذا كانت فرديته نتيجة ميكانيكة للإرادة؟

هل يمكن القول إن فردية الانسان هي صناعة مشتركة بين الإرادة والعقل؟

صعب!

لانَّ العقل ليس سوى انعكاس للإرادة. . .

ولأن العقل فاقدُ الحرية كما مر بيانه، أو كما نفهمه من سير فكر شوبنهور بتتابع منطقي إنطلاقا من بداياته الجذرية. . .

يجيب بعضهم إن الحرية قد أقرها شوبنهور رأسا، وغرزها غرزا في الذات الانسانية، لسبب بسيط، ذلك إن الطبع التجريبي نسخة أو انعكاس للطبع

المعقول، وهذا انعكاس للإرادة، وسبق أن قلنا إن الإرادة غير محكومة بالعلّة الكافية، وهي تمثل الشيء في ذاته، وترتيبا على ما سبق نستطيع أن نقول أن هناك حرية، نسميها (الحرية التجريبية)... والاستنتاج صحيح من خلال هذا التسلسل المنطقي، ولكن هي حرية محددة سلفا، مسمَّاة من قبل، مقرّرة، حرية جاهزة، ليست حرية لها علاقة بالاختيار كما نعرفه ونقره ونشهده وجدانيا.

5

ما هي وظيفة العقل؟

نسال هذا السؤال في خضم هذا السرد المتداخل، حيث أُفرد العقل بشكل نتيجة لسبب سابق عليه، وأعطي دورا ثانويا.

إن جواب شوبنهور من خلال سبر كلماته كما تابع بعض الكتاب لم يكن للعقل من وظيفة سوى بمثابة جندي من جنود الإرادة، يضع بين يديها خيارات ومتداخلات ومنازعات وتجاذبات الدوافع الخارجية، وفي ضوء ذلك تستفيد الإرادة، فالإرادة هي التي أفرزت العقل، وهي التي توظّفه لخدمتها، ويتوهم من يرى إنَّ العقل يخترق هذا الناموس، أو يصارع الإرادة، هذا ظاهر، أمَّا في الباطن، فهناك عقل خادم، وليس عقلاً مخدوما، ولكن إذا مضينا كما هي مسيرة الفيلسوف، سنصل الى نتيجة إنَّ المعرفة أو العقل في جوهره في خدمة الجسم، والجسم وحده، فما (الجسم إلا إرادة كما تموضعت إذا صحّ هذا التعبير)[21].

لقد قلب الفيلسوف معادلة التعريف التي درج عليها أكثر الفلاسفة فيما يخص الإنسان، فبدل من أن يكون هو الحيوان العاقل، أصبح هو الحيوان المريد، والإرادة ليست خاصة به، ولكنّها فيه تمثل ذروة التمثل والإندكاك.

والآن ما هي طبيعة العلاقة حقاً بين الإرادة والعقل؟!

ترى ما هو مصير الإرادة لو لم يكن هناك عقل؟

نسال عن ذلك في خصوص العالم الإنساني، يشرح بعضهم ذلك بقوله تعليقاً على فلسفة الرجل: (إنّ موقف العقل بالنسبة للإرادة أثناء العمل هو موقف

(21) الفرد في فلسفة شوبنهور، ص45.

العرض بالنسبة للجوهر، فهو متفرج، وباحث لا غير، ومن هنا كان موقف شوبنهور من إصلاح الناس، وتوجيه حياتهم هو موقف اليائس، فإنّ تأثير الوعظ لا يتعدى العقل، والعقل لا يمكن أن يؤثر بدوره على الإرادة)[22].

يقول كاتب: (الإرادة إذن قد خلقت العقل لكي يحافظ على بقاء أحدى درجات تحققها، وأعني بها الصورة الإنسانية، فجعلها هذا المولود الجديد شاعرة بنفسها، مدركة لها، بعد أن كانت في درجات التحقق السفلي، عمياء، صمَّاء، لا يخالطها الشعور أو التفكير. . .)[23]، وبناء على ذلك يتصور بعضهم أن العلاقة بين الإرادة والعقل الإنساني في فلسفة شوبنهور هي علاقة تضايف، والمتضايفان هما الموجودان اللذان لا يمكن أن يتصورا إلّا معا، أو لا يمكن تصور أحدهما دون تصور الآخر، كما هو الحال بين العلة والمعلول، الأب و الإبن، ولكن هذا خلاف الواقع، لأن شوبنهور يقول بكل وضوح إنَّ الإرادة خلقت العقل، وبالتالي، هناك علاقة علّة ومعلول، كما إنَّ الموقف هذا يصعب تصوره فيما لو تصورنا الإرادة في النبات، أو الحجر، حيث لا عقل هناك.

6

الإرادة شر. . .

أليست تطلب؟

أليست تلح على أهداف وغايات ومقاصد؟

إنها إذن ألم، شر، معاناة، وبذلك كانت الحياة بمثابة شر، عذاب، قسوة، لهاث نحو مستقبل مجهول، فكلما يتحقق مستقبل يشخص مستقبل آخر يجب أن نسعى نحوه، فهل هي إلّاَ حياة الكد والتعب والتواصل غير المجدي؟

هكذا يقول شوبنهور. . .

ومن هنا قالوا عنه: فيلسوف التشاؤم الأول، المتشائم دائما..

---

(22) نفسه، ص10 نقلا عن كتاب حرية الاختيار.

(23) نفسه، ص23.

7

إنَّ جوهر فلسفة شوبنهور هي الإرادة، كل شيء يكمن هناك، ولو تابعنا حركة الطبيعة فإننا سنلمس تياراً جارفاً من النشاط الطبيعي والحيوي، نشاطاً لا يقف، لا يفتر، لا يتخلف، قاهر، قاس، وتلك هي أصالة الإرادة، فهي: (قوّة عمياء، تكوّن الموجودات على التوالي، والعقل أعلى تجليات الإرادة، فهو آلة أكثر إحكاماً وتنوعاً مما للحيوان من آلات، ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة، محدَّدة، أما الفعل العقل فباطن يخفي غاياته، ويستخدم ما يشاء من الآلات مصنوعة)[24].

يبسط لنا ديورانت مذهب الرجل بقوله شارحاً ومستشهداً ببعض نصوصه بقوله: [.. نحن لا نريد شيئاً لأننا وجدنا أسباباً له، ولكننا نجد أسبابا له لأننا نريده... الإنسان مسوق بإرادته لا بعقله (لا شيء أكثر إثارة وتهيجا للأعصاب عندما نحاول إقناع إنسان عن طريق الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، ونبذل جهوداً في محاولة إقناعه، ثم يتضح لنا أخيراً إنه لم يفهم، وسوف لن يفهم... إنَّ الذاكرة خادمة الإرادة... قد يبدو للناس أنهم مسحوبون من الأمام، بينما هم في الحقيقة مدفوعون من الخلف)... إن شخصيَّة الإنسان تكمن في إرادته، وليس في عقله، وشخصية الإنسان واخلاقه أيضا استمرار للغرض ووجهة النظر... وحتى الجسم نفسه فهو من إنتاج الارادة... إنّ عمل الإرادة، وحركة الجسم ليسا شيئين مختلفين، معروفين بالموضوعية، توحدهما رابطة السببية، وليس بينهما علاقة العلّة بالمعلول، بل هما شيء واحد، ولكنّهما يحدثان بطرق مختلفة - كل الاختلاف ـ حالاً ومرّة ثانية في الإدراك... إن العقل يتعب، أما الإرادة فلا تتعب على الإطلاق... العقل يحتاج إلى النوم، أمَّا الإرادة فتعمل حتى في حالة النوم... إذن الإرادة هي جوهر الإنسان...][25].

يقول ديورنت موضحا فلسفة شوبنهور بإسلوب سهل ممتع جميل: (إذا كانت الإرادة جوهر الإنسان فلماذا لا تكون جوهر الحياة، في جميع صورها،

(24) المعجم الفلسفي، ص43.

(25) ديورانت، قصّة الفلسفة، طبع دار مكتبة المعارف، بيروت، سنة 1988، ط6، ص404.

وأن تكون جوهر الجماد؟ وماذا يمنع أن تكون الإرادة هي الشيء في ذاته الذي بحثنا عنه طويلاً ويئسنا من الوصول إليه - وأن تكون الإرادة هي الحقيقة النهائية الداخلية، وكنه جميع الإشياء الخفي)[26].

هذا ما توصَّل إليه شوبنهور، فليست الإرادة شكلاً أو صورة من صور القوة، بل العكس هو الصحيح، إن كل قوة إرادة ولا عكس، أي إنّ العلاقة المنطقية بين الإرادة والقوة هي عموم وخصوص من وجه كما هو واضح.

---

(26) نفسه، ص404.

الفصل الخامس

اللوغوس... العقل

1

كثيراً ما يتكلم القُرّاء والكتّاب والمثقفون والمهتمون عن (اللوغوس)، وقد شهدت الكلمة / المصطلح حضوراً قوياً في المواقف الفلسفية الأخيرة، خاصة وإن جاك دريدا قرر نقد أو بالأحرى تفكيك ميتافيزيا العقل الغربي منذ نشأتها وحتى لحظة وفاته، وكان اللوغوس هو الهدف الأول للتفكيك الدريدي.

ما هو (اللوغوس)؟!

يقول الدكتور مراد وهبة في قاموسه الفلسفي: (اللوغوس لفظ يوناني وهو اسم مشتقٌ من ـ ليجين - أي يقول. ولهذا فاللوغوس قول، وهذا القول قد يكون كلمة أو عبارة)[1].

اللوغوس جاء على لسان أرسطو في بعض كتبه، وعنده إن اللوغوس (يدرك الكلي الذي هو موضوع العلم)، أما هيرقليس (فيرى أن اللوغوس هو العقل الكوني الذي يحكم الكون، والحكمة تكمن في التوافق معه، كذلك يرى الرواقيون)[2].

الكلمة من خلال قراءات متنوعة ومتشعبة من الصعب حصرها في بعد معرفي واحد، فهي شبكة من الاستخدامات الهائلة، ولذلك قد تجدها تعني الكلمة أو المقولة أو العقل أو الإله أو المسيح، أو القانون الكوني الكلي، وما شابه ذلك، ومن هنا استحقت أن تكون معنى (بؤريا) إذا صح التعبير.

---

(1) المعجم الفلسفي، ص543.

(2) نفسه، ص543.

كان هيرقليطس (540-475 ق.م) كما يقول الباحثون أوَّل من استخدم هذه الكلمة السحرية في فلسفته، وكانت تعني ذلك القانون الكلي الذي يسري في كل ذرة من ذرات الوجود، وقد ترك لنا كتاباً يتحدث فيه عن الوجود على شكل فقرات أو شذرات، لم يحفظ لنا منها التاريخ سوى مائة وثلاثين شذرة.

التغيُّر المستمر في الوجود كان يقلق هذا الفيلسوف الارستقراطي الملتهب بروح النظر الدائم والتشوف الساخن، وكأي فيلسوف، بل ربما وكأي بشر يعي وجوده لم يرتح ولم يطمئن إلى هذا التيار الحركي الهائل الذي يمر به الوجود، لا استقرار ولا ثبات، ومن هنا كانت كلمته المشهورة (أنك لا تدخل النهر مرّتين)، ذلك أنْ لا ثبات، وليس هناك نهر واحد بل تيار من الأنهر، ففي كل لحظة جديد، ولكن هل يكتفي التغيُّر بذاته؟ هل تستقر الروح لهذه التحولات الهائلة المذهلة لتفسر نفسها بنفسها؟

التطلع إلى ثابت، مرجع نهائي أحد معالم القلق البشري، وأحد معالم البحث البشري، وأحد معالم التطلع البشري، والهدف هو الاستقرار..

هرقليطس ربما مما يدفعه إلى البحث عن ثابت وراء كل هذه التحولات فضلا عن الحاجة العقلية والروحية إلى ذلك، ذاته الهادئة البعيدة عن الانغماس في الجزئيات الحياتية الهامشية، فقد وُصِفَ بإنه الفيسلوف الذي انشغل بالكلي، واحتقر الجزئي، هجر الصخب الاجتماعي وانزوى بعيدا عن الضجيج من حوله، يزدري أهله لأنهم غطسوا في موج الظاهر والتافه ونسوا ذلك السر الكامن وراء كل شيء، كل حركة، كل تغيُّر.

الماء، الهواء، النار، التراب، كلها تتلاشى وتظهر في صور وهيئات ومواد متغيرة، متنوعة، ولكن هل من منظِّم وراء كل ذلك؟[3]

ذاك هو (اللوغوس)، أو (السنّة الكونية، الإلهية)، يجري في كل شرايين الوجود وفي كل أوردته، ينظِّم ويوجه ويتحكم بهذا الكم الهائل من التحولات الكونية.

---

(3) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبع دار القلم بيروت ـ لبنان، بلا تاريخ، ص17.

ولكن ما هي (ماهية) هذا اللوغوس؟

تارة يقولون الكلمة وأخرى الفكرة وثالثة هي النار الازلية، لان الكون شعلة من نار وسيبقى كذلك، (تشتعل بقدر وتنطفيء بقدر)[4].

اللوغوس سر داخلي هنا، يسري في عروق كل شيء، كل ظاهرة، كل مخلوق، لا يسلم منه شيء على الإطلاق، و(لكن على الرغم من أن الصيغة الكلية الشاملة أو اللوجوس موجودة في كل مكان، فإن الكثيرين يعجزون عن رؤيتها، ويسلكون، وكأن لكل منهم حكمته الخاصة به، وهكذا فإن الصيغة العامّة أبعد ما تكون عن الرأي الشعبي أو العام، وبسبب هذا العجز عن إدراك الصيغة العامة، يحتقر هرقليطس العامة)[5].

أليس هو الله في بعض لغات الصوفية بما فيهم الصوفية المسلمون؟ يبدو لي إنَّ نغمة حلولية واضحة في مذهب هيرقليطس.

2

المحطة الثانية لهذا العقل الكلي الساري في الوجود كانت على يد الفيلسوف اليهودي الاسكندري فيلون (20 قبل الميلاد - 50 بعد الميلاد)، الذي يعتبر أكبر ممثل للفلسفة اليونانية في التراث اليهودي.

كانت تحدوه صوفية كونية متسقة مع اللاهوت متطلعة إلى توفيق نظري مقنع ومريح بين ما جاء في التوارة العقدي وبين الفلسفة الإغريقية السائدة في زمنه، لم يقتنع بالحرفية التوراتية، فانغمس بمقترب التأويل البعيد، حقا يمكننا أن نرجع جذور مدرسة التاويل إلى هذا الصوفي الشفاف، الصوفي الذي كان يحرص على دينه وعلى قومه في آن واحد، ولعلي لا ابالغ إذا وصفته بـ (الفيلسوف الوطني) أيضا، فهو أوّل من سنَّ قانون الوطنية بالنسبة للشخص اليهودي، إذ حددها في كل وطن يسكنه، وذلك بعدما أصاب القومَ شتاتٌ وزّعهم في الآفاق، فكان لكل يهودي أرضه التي رسمها له القدر والظروف في سياق فوضى عارمة لا نستطيع في هذه العجالة بيان معالمها وتفاصيلها.

---

(4) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 قبل الميلاد إلى افلوطين 485 ميلادية، طبع دار العلم للملايين، سنة 1991، ط1، ص37.

لقد كان قلقا، إذا كان الله مفارقاً للطبيعة، متعال، فكيف - إذن - وهذه الحال نعلل خلقه لهذه الاجسام والكثافات؟! إن خلقه للعقول والمجردات معقول بحد ذاته، ولكن كيف للمتعال المنَزه الشفاف المفارق أن يخلق المحسوس، وهو الخاضع للتغير، المسكون بالفساد؟

هذا هو التناقض الذي كان يقضَ مضجعه!

لا بد من حل..

لا حل سوى الوسائط كي ينزّه المتعال من الانحدار إلى هذا المستوى من الوجود والخلق والابداع، وكان (اللوغوس) هو الوسيط بين الله وبين هذه المصفوفة من المخلوقات الكثيفة الوجود، المخلوقات الأدنى، المخلوقات الناقصة! هو واسطة خلق، وأي خلق؟! خلق هذه المخلوقات الناقصة كما قلت.

إنَّ (اللوغوس) هنا هو الضحيَّة، بل دوره دور الضحيَّة، ولذلك لم يهتم فيلون بماهيته ونكهته بقدر ما كان يهتم بوظيفته.

ولكن ما هو اللوغوس في لغة فيلون؟

اللوغوس هو (عقل الله)..

اللوغوس هو (كلمة الله)..

الأول باطني، والثاني خارجي، وبينهما علاقة جدلية حية، فإن وحي الله الى الانبياء يتم عن طريق الكلمة، فيما هو كان فكرا كامنا في عقل الله، أو هو عقل الله بالذات.

ولكن مثل هذا التعريف والتصنيف يثير الاستغراب، فإن التحليل النهائي يقود إلى القول بأن اللوغوس هو عقل الله نفسه، وهو كلمة الله نفسها، فأين هي الوساطة المزعومة كي يتنزه الله من تبعات المخلوقات الناقصة؟

هذا الوسيط العجيب هو (اللوغوس)، وهو كلمة الله، وهو الملاك، وهو الكائن السماوي، وهو الكاهن الأعظم، وهو شفيع البشرية، وهو صورة الله، وهو عمل الله..

كلّ حسب حاجة فيلون لشرحه الكتاب المقدس، ولكن الوسائط في فلسفة

فيلون كُثرّ، فإذا كان الوسيط الاول هو هذا اللوغوس/ كلمة الله / ابن الله، فهناك فيما بعد الحكمةُ الإلهيةُ، ثم رجل الله أو آدم الأول، ثم الملائكة وهي مخلوقات مفارقة روحية احتلت فيما بعد مكانة مهمة في الفكر الديني الميثالوجي إذ هي واسطة التدبير بين الله والوجود او نهاية الاسباب الكونية كما نفهم من نصوص القرآن الكريم، ثم نفَس الله أو النفس الإلهية، ثم القوى الإلهية وهي تعبير عن كل القوى الروحانية من ملائكة وجن وأرواح، وهكذا تتكاثر الوسائط، **فهل كان ذلك مقدمة لظهور الافلوطنية بعقولها العشرة المعروفة على يد افلوطين** (ولد 405 ميلادية)؟! وهل يمكننا أن نعد كل عقل من تلك العقول العشرة بمثابة لوغوس، لوغوس بالنسبة لما تحته؟!

هذا ما يراه الكاتب الكبير ماجد فخري في كتابه دراسات في الفكر العربي، حيث جاء فيه: (كان تأثير فيلون على نشوء الافلاطونية الحديثة وتطورهاً حاسماً)[6]، وكان قد سرد نظرية فيلون في (اللوغوس) على غرار مسلسل العقول العشرة لافلوطين (. . .قد أقرَّ - فيلون - بضرورة إظهار الله لذاته فيما قد ندعوه الطور الأدنى للذات الإلهية،أي العقل، الذي هو أوَّل ما يصدر عن الله، وأوَّل تجلياته، والنقاب الشفاف الذي تبدو من خلاله طبيعة الله، والنموذج الامثل للطبيعة البشرية، والإنسان الكامل المخلوق على صورة الله ومثاله، ودون العقل الاول سلسلة من العقول أو القوى المُفارِقة. . . ودون العقل الأول يقع الروح القدس. . . والروح القدس يتجلى بدوره في عدة أرواح ثانوية تحكم النجوم وتقطن جسد الإنسان، وبشكل عام تشيع في الكون قدرة الله وحكمته)[7].

اللوغوس في فلسفة فيلون ليس ذلك العقل الكلي السائد في عروق الوجود، الساري في شرايين الحياة، الكامن في كل ذرة من ذرات الطبيعة، هو حتماً لوغوس آخر، إنه وسيط بين الله والمادة الخسيسة، يُجْري الله حركته بواسطة هذا اللوغوس على هذه المادة، فتتخلَّق الموجودات الناقصة، وحركة

---

(5) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، من سلسلة عالم المعرفة الكويتية، الكويت، سنة 2009، ج 1، ص53

(6) الفلسفة اليونا نية من طاليس إلى افلوطين، ص35.

(7) نفسه، ص33 نقلا عن مصادر لاتينية.

اللوغوس عند فيلون محتاجة إلى الله، ومحتاجة إلى المادة السابقة، فهو واسطة، حد أوسط في الإيجاد، الغرض منه في التحليل الأخير إنقاذ الله من تهمة الشر، أو النقص.

لقد خُلِق اللوغوس على لسان فيلون كي يكون معبّرا للرب، خلاصا للرب، أو تخليصا له من سؤال محرج كان يراود فيلون نفسه، وربما لم يراود الرب بحد ذاته.

كان فيلون معاصرا للسيد المسيح، فهل كان اللوغوس تعبيرا عن تلك الكلمة التي صدح بها السيد المسيح، فالله كان كلمة، وهذه الكلمة كانت مصدر الخلق كله، ولكن بلا شك إن لوغوس فيلون كان اكثر تفصيلا، فإن كلمة الله على لسان السيد المسيح لم تمر بأزمة، الازمة التي حاكت في صدر فيلون، فكان هذا النتاج الرهيب، حيث أثر في فلاسفة جاءوا فيما بعد.

يقول كاتب مهتم بتراث الاسكندرية الفلسفي: (لقد كان حديث فيلون عن اللوغوس والوسطاء... قلقا لم يقدم فيه رأياً حاسماً أو نهائيا، إذ أن هناك نصوصاً يشعر من يقرأها أن الوسطاء ماهم إلّا وجهات مختلفة للعلية الإلهية)[8]، وهنا نقترب من نظرية الصفات الإلهية عند بعض مفكري الاسلام، حيث تشكل بوصلة أو جسر علاقة بين الله والوجود.

أقتصر على هذا المقدار من فلسفة فيلون عن العقل أو اللوغوس، أمل أن أفصل في تصوراته عن الوجود والاخلاق في مناسبة أخرى.

3

جاء في الكتاب المقدس، إنجيل يوحنا، الآية الاولى قوله:

(في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة هو الله، هو كان في البدء عند الله، به تكوَّن كلُّ شيء، وبغيره لم يتكوَّن شيء مما تكوَّن، فيه كانت الحياة، ولحياة هذه كانت نور الناس، والنور يضيء في الظلام، والظلام لم يدرك النور).

---

(8) النشار، مصطفى، مدرسة الاسكندرية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، طبع دار المعارف، القاهرة، سنة 1995، الطبعة الأولى، ص68.

كان (يوحنا) يرى أن (يسوع) متميزا كابن الله الوحيد وفي نفس الوقت هو الله في كماله، ولأنَّه الله فهو قادر على أن يعلن الله لنا بوضوح ودقة، لأنَّ (يسوع) هو الله المتجسِّد، فهو يحيا إلى الأبد، وقبل أن يبدأ العالم هو كائن وحيّ مع الله، وسيملك إلى الأبد معه، ففي إنجيل (يوحنا) نرى (يسوع) مُعْلِناً في قوّة وعظمة حتى قبل قيامته.

كان للكلمة قوة إشراق في تراث الشرق بشكل عام، بل قوّة إحياء، بل قوَّة خلق وإيجاد وإنشاء، لم تكن تُستخدَم الكلمة من أجل الاشارة والاستدعاء والإحضار وحسب، بل من أجل الخلق والصيرورة، فهي بمثابة العقل، وكانت كلمة الله هي الفيصل في كل قاموس الكلمات من حيث قدرتها الهائلة وقوتها الموجِدة الخلّاقة، فليس غريبا أن نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى: (بديع السَّماوات والارض وإذا قضي امرا فإنما يقول له كن فيكون)، قد تعددت وظائف الاستعمال القرآني للكلمة، فهي فعل الله، والمسيح بن مريم، وهي الموجودات العينية، وهي ربما تُطلَق ويُراد بها النواميس والسنن الكونية بشكل من الاشكال.

بعض الباحثين يذهب إلى أن يوحنا هنا استعاد معنى (اللوغوس) الإغريقي ولكن بصيغة مشرقية، أي إنَّ أساسه اللاهوتي[9]، بعبارة أخرى إنَّه استعاد فكر هيرقليطس، ولكن بصيغة لاهوتية، تنسجم مع الذهنية الحضارية للشرق المتوسطي القديم، ومن هنا قال بعضهم إنَّ هيرقليطس كان مسيحياً قبل السيد المسيح! ذلك بفعل هذا اللوغوس الذي كان يقول به، حيث كان يحايث الوجود كله بلا فرق، فيما نلاحظ بوضوح إنَّ كلمة يوحنا لم تحايث الوجود، بل هي إله أو بمثابة إله مفارق أو هي كلمة إله مفارق، يخلق وليس بمثابة قانون يسري في شرايين الوجود، فهناك فارق كبير بين التصورين، فهو استعاد اللوغوس الإغريقي ولكن بما ينسجم مع منحى الإلوهية في الضمير الشرقي القديم.

إن كلمة يوحنا مشبعة ومترعة بالحيوية، وهي كلمة فاعلة، تخلق، وتدبر،

---

(9) الحوراني، يوسف، البنية الذهنية الحضارية في الشرق الاسيوي القديم، طبع دار النهار، بيروت ـ لبنان، سنة 1978، ص142.

وتوجه، مفارقة، وليست حالّة في الوجود، ليست تلك النار الأزلية الملتهبة، كما صور هرقليطس اللوغوس، بل هو كائن مفارق، وربما هو الله ذاته، وربما لوغوس يوحنا أقرب إلى لوغوس فيلون منه إلى اللوغوس الإغريقي، فإن لوغوس فيلون عقل، وسيط بين الله والمادة الخسيسة، تخليصاً للإله من السؤال المشاغب المعروف، أي السؤال الذي يطرحه العقل عن سبب هذه الآلام والشرور والنواقص والسلب في العالم، مادام الله مفارقاً منزهاً كاملا!

ليس هناك مانع من القول بأن يوحنا تأثر باللوغوس الإغريقي، أو باللوغوس الفيلوني، أو بكليهما وذلك بالتتابع، فإن بعض الباحثين يرجِّح إنَّ إنجيل يوحنا كُتِب في القرن الثاني المليلادي، وهذا ما يذهب إليه يوسف الحوراني في كتابه الممتاز (البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الاسوي القديم) فيما يؤكده بشدة الدكتور علي سامي النشار في كتابه (هرقليطس فيلسوف الحركة).

تعتبر كلمة يوحنا هي المرحلة الثالثة لتطور اللوغوس، ففيما كان عند الإغريق هو ذلك القانون الكلي، الذي تتغذى على مائدته كل قوانين الكون، حيث يكمن فينا وفي كل مفردة من مفردات الوجود، وفيما يطفر اللوغوس إلى مرتبة العقل الوسيط، حيث يتحرر من الحلول الوجودي، وينتصب كأحد وسائط السلسلة الطولية بين المفارق الأول (الله، المبدأ الاول، واجب الوجود، الأحد. . .)، والمادة الأخيرة على لسان فيلون، يشمخ في مرحلته الثالثة ليكون كلمة الله، حيث تساوي فعله تقريبا، ويحقق مبدأ المُفارِق بامتياز، يكون له واقعه الموضوعي الخاص به، ليؤدي رسالة الله في الخلق، من دون وسيط تقريبا، ومن دون تمييز بين مخلوق شفاف أثيري وبين مخلوق كثيف متدني المرتبة الوجودية.

لقد كان لوغوس يوحنا قبل العالم، فيما هو في عمق العالم لدى هرقليطس، وهو ذاك الوسيط المبتلى بدم الخطيئة الوجودية.

4

يقول بعض الباحثين أن كلمة لوغوس مركبة من مقطعين، الاول (لو) ويعني صوت، والثاني (غوس) ويعني إنسان، فالمحصِّلة تكون (صوت الإنسان)، ولكن وبالاعتماد على التعريف الذي يقول أن اللوغوس يعني الثابت الذي يُتخذ بمثابة مرجع تُحَال إليه عملية الخلق والتدبير والتسيير، سواء على جميع مستويات الخلق أو على مستوى المرتبة الدنيا منه، سواء كان محايثاً أو كان مفارِقا، فإن الله والعقل والكلمة الإلهية ستكون بمثابة تجليات لهذا اللوغوس، فهو الله، وهو كلمة الله، وهو العقل، وهو الحكمة بلا شك، وبالتالي، يكون اللوغوس عبارة عن إرث إنساني متميز، شاركت بخلقه وتطويره وصيرورته الحضارات البشرية جميعا، وبالفعل فكما إنَّ هناك لوغوس إغريقي هناك لوغوس شرقي، وكما أن هناك لوغوس إغريقي هناك لوغوس يهودي ومسيحي وإسلامي، بل هناك لوغوس سقراطي وارسطي واغسطيني وسينوي، وهكذا.

كان اللوغوس هو القانون الكوني الذي يسري في شرايين الوجود، القانون الكلي، كما تصوره هرقليطس، فيما كان كلمة البدء في انجيل يوحنا، وهو الروح لدى فيلون، وهو ربما الملكوت في القرآن الكريم (كذلك نُرِي ابراهيم ملكوت السّماوات والارض)، كذلك هو الله الذي وإن لم يخلق ولكن تتجه نحوه المخلوقات عشقاً وولها، كما تصوره ارسطو وقبله افلاطون وسقراط، فاللوغوس إذن لغز لا يمكن حصره في تجلي واحد، ولا في اسم واحد، ومن هنا يعسر تتبع مسيرته بدقة وشمولية.

اللوغوس تارة محايث للطبيعة وأخرى مفارق لها، فلم يعد هناك رسم ثابت، متوحِّد، عصي على التطويع، ومتمرد على التغير، بل خضع لهزات معرفية قوية، ترنحت به من حال إلى حال، ولذلك اعتقد إنَّ أي محاولة لرسم هذا التاريخ بشكل تسلسل منطقي، نكتشف من خلاله مسارات التحول بشكل طبيعي وتطوري متقدم تبوء بالفشل، ولكن هل اللوغوس مفردة ابستمولجية صرف أم هي للأنطولجيا أقرب؟!

5

ماذا لو تحررنا قليلاً وقررنا تحرير (اللوغوس) من احتكار مسميات وحدود ومعالم متشخصنة من قبل؟ أي من اجتهادات هريقليطس ويوحنا وفيلون؟ ماذا لو تصورنا اللوغوس هو المرجعية، مرجعية فكرية، كونية، حياتية، تشريعية؟

اللوغوس هنا سيكون بمثابة تاريخ الفكر برمَّته، أو تاريخ الفكر بجوهره، وإلّا ماذا سيكون موقفنا من (الموناد) الليبنتزي؟

يقصد ليبنتز (1646-1716) بـ (المونا‌د) الجواهر البسيطة، غير القابلة للانقسام، وهي مسؤولة عن تشكيل الكون، ولكل موناد طاقته أو قوته الفاعلة، وبهذه القوة تتعين وتتشخص درجة وجود (المونا‌د)، وبذلك يتحول الوجود إلى مراتب، وذلك حسب تراتب قوة المونادات التي تشكل هذا الوجود، ويرى الفيلسوف أن كل (موناد) عبارة عن وحدة ديناميكية مشتعلة بالحركة الذاتية، ولها قوانيها النابتة في داخلها، وتسجل تاريخ الموجود، بل هي مفتاح مستقبله وكيف يكون هذا المستقبل، ويوجه الفيلسوف ضربة موجعة للسببية الفيزيائية ويعدها نوعاً من الوهم، بل يُرجِع الوجود في كل حركاته وسكناته وتقدمه وتخلقه إلى تلك الحركة الحية داخل (المونا‌د)، كل حسب مستواه من الطاقة والقوة والنشاط.

لقد احتفظ فيلسوفنا بفكرة الجوهر فيما رفضها التجريبيون بل حتى بعض العقليين في خضم المعركة الهائلة بين المدارس الفلسفية في القرنين السابع والثامن عشر، وكانت فلسفة (المونا‌د) قد تشكلت في عقل ليبنتز على أثر هذه المعركة، حيث انتصر لفكرة الجوهر بشكل مطلق.

المونا‌د بطبيعة الحال ليست ذرات أو جزيئات، بل هي وحدات تكونية في غاية البساطة، فيما الذرات الفيزيائية مفردات مركبة كما نعلم، حيث يأبى (المونا‌د) على الانقسام والتشظي والتفتت، إنه اللبنات الأولى في تشكيل الكون، لبنات قادرة على العمل، وهكذا جاء تفسيره أو تعريفه للجوهر، وهو تعريف يختلف عن تعريف الجوهر في فلسفة ارسطو، حيث تعرف الجوهر القائم في اللاموضوع!

الوجود عالم تراتيبي، موناد أرقى من غيره، حتى نصل الى الذروة، هناك،

الله، إنه (المونادة) المركزية، المطلقة، الكاملة، التي تعلو فوق الجميع، وبهذا تنغلق دائرة الوجود على مستوى التراتبية، فيما هي دائرة متواصلة (المونِدات) داخل ساحتها الوجودية المتنوعة!

هل تذكّرنا فلسفة المونِاد بفكرة أو مشروع الجزء الذي لا يتجزأ عند بعض علماء الكلام المسلمين؟

ليس كذلك بطبيعة الحال، فإن الجزء الذي لا يتجزأ مادة، بينما موناد ليبنتز وحدة روحية، هي (النفس) في الحيوان، تتحكم في كل المونادات التي يتألف منها ذات الحيوان، وهي (العقل) في الإنسان، تتحكم في كل المونادات التي يتألف منها ذات الإنسان.

يطول بنا الحديث عن (موناد) الفيلسوف، ولكن الذي اريد أخلص إليه هنا، هو إن هذا الموناد يمكن أن يتماهى مع (اللوغوس) بشكل من الأشكال، فالنفس هي المبدأ الأعلى للحيوان، والعقل هو المبدأ الأعلى للإنسان، والله هو الذروة التي بسطت حضورها على كل مونادات الوجود، تؤلف بينها، وتصالح بين متناقضاتها، فيما هي معتزة بذاتها، شامخة بفرديتها، ولكن الله آلف بينها، فتحققت بذلك وحدة العالم.

يقول في فقرة 18 من سفر (المونادوليجا) ما نصّه: (يمكن تسمية جميع الجواهر البسيطة، أو المونادات المخلوقة، بالانتليخيات، لانها تحتوي في ذاتها على كمال معين، إنها تنطوي على نوع من الاكتفاء الذاتي يجعلها مصدر أفعالها الداخلية، كما يجعل منها إن جاز هذا التعبير، آليات غير جسمية)[10].

الموناد إذن لوغوس، وكل موجود هو عبارة عن مجموعة، مصفوفة من (اللوغوسات)، وكل شيء في الوجود يحتوي على لوغوس أرقى، لوغوس متحكم، فإن اللوغوس ثابت ومرجع إحالة.

لقد جئت بهذا المثل كي أُبين إنَّ اللوغوس ليس أقنوما واضح المعالم، ليس مشروعا واضح الابعاد، بل هو إرث إنساني، يتجدد، ويتخلق، وينبثق على

(10) ليبنتز، المونادولجيا والمباديء العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، نقله للعربية دكتور عبد الغفار مكاوي، طبع دار الثقافة للطبع والنشر، سنة 1978، ص137.

شكل تجليات للفكر الإنساني، ليس على شكل تطور طبيعي للمفاهيم بالضرورة، بل هي مسالة فهم خاص بكل فيلسوف، وبكل باحث عن مرجعية نهائية يريد منها أن تلقي الراحة النفسية والروحية في داخله.

العناصر الأربعة التي قال بها فلاسفة الإغريق قبل سقراط، أي الهواء والتراب والماء والنار، هي (لوغوس) بلا شك، لأنها المادة التي تنتهي عندها كل المواد، مكتفية بذاتها، وفيما اختزلها الفكر الإغريقي فيما بعد في (النار) إنما يقترح لوغوس جديدا، وكذلك عندما جرّد هذا الفكر الطبيعة من إلوهيتها، وافترض إنَّ كل موجود له روح كامنة فيه، ثم خارجه، ثم كان الله، حيث يتجه العالم نحوه بفعل العشق والحب، إنما هو حديث عن (لوغوس) على طول تاريخ الفكر، وعلى مر عمره المشحون بالمعاناة والمشقة والضنك والعذاب واللذة كذلك.

إذا كان اللوغوس هو تلك المرجعية الثابتة التي نحيل إليها حركة الوجود، او / وحركة الفكر، أو / وحركة الحياة، ما عسانا نقول عن (الديكالكتيك)، سواء كان روحيا / هيجل / أو ماديا / ماركس / ؟

الديالكتيك / الجدل / قانون كل شيء، ففي كل شيء، سواء كان فكرة، أو حدثا، أو ظاهرة، أو علاقة، كائنا ما، إنما ينطوي على ضده، أو هو مجموعة أضداد، وبالتالي، يزخر داخله بالحركة النشطة، لأن من طبيعة الاضداد الصراع، مما يؤول إلى حركة إلى الأمام، وبالتالي، يشكل الجدل قانون كل شيء، ما عداه، فهو حقيقة مطلقة وإن كانت طبيعة الجدل تنفي مثل هذه الحقيقة، والخارج إنما هو من صناعة هذه الحركة الجدلية الداخلية، وليس حقيقة مفروضة من فوق، إنما هي صنيعة الخلفية التكوينية الداخلية.

فالديالكتيك هو قانون الأشياء، الافكار، الحركة، التخلق، الصيرورة، كل شيء، لا يسلم من التناقض الداخلي، كائنا أو ظاهرة أو موجود اعلى الاطلاق!

أليس هذا نوعا من (اللوغوس)، بصرف النظر عن التفاصيل؟

إن الديالكتيك حل لقضية التسلسل السببي إلى ما لا نهاية، حنان ميتافيزي إلى نهاية مشروعة، ولكنها النهاية التي نبدأ منها من جديد، ولنعود إليها مرّة

أخرى، لو لم يكن هناك إله لخلقناه بانفسنا كي نستريح، نطمئن، وليكن هذا الإله مادة صماء بكماء لا تعي ولا تشعر، ولكن الغاية هي ان استقر.

اللوغوس بحث عن حل، سير وراء الاستقرار، خوف من أن أكون معلّقاً على صخرة عائمة في الهواء، الرقم الفيثاغوري - مثلا - يأتي في هذا السياق الهادر من الحركة في عالم الفكر والوجود..

تقول الفيثاغورية: (إن الموجودات أعداد، وإنّ العالم عدد ونغم)[11]، فهل هي إلّا لوغوس بالتحليل الأخير؟

6

إن ماء طاليس (624-546 قبل المليلاد)، وذلك الذي سمّاه أنكسيمندريس (610-547) بـ (اللامتناهي)، ومن ثم هواء أنكسيمانس (588-524)، وعدد فيثاغورس (572-497)، وإله الفليسوف الاغريقي الايلي أكسانوفان (570-480)، ومبدا الذاتية وعدم التناقض اللذين سطرهما لأول مرة بارمنيدس (540 ـ؟)، كذلك ماهية الحب والكراهية كقوتين توازنان محتويات الوجود في فكر الفيلسوف أنبادوقليس (490-430)، وفي نفس المستوى جواهر ديمقريطس (470-361)، وماهيات وطبائع الفيلسوف الأيوني أنكساغوراس (500-428)، ومُثُل افلاطون (427-347)، تلك المثل التي يشكل كل العالم إنعكاسا شبحيًا لها، وعلل ارسطو (384-322) الاربع، الصورية والمادية والفاعلية والغائية، وتلك النفس الحارّة التي تحكم العالم في الفلسفة الرواقية، ولوغوس فيلون (30-50)، وفي السياق ذلك الينبوع الجبري الثر للعقول العشرة، أي (الاحد) في فلسفة إفلوطين (205-270) بعد الميلاد، ومن على الجهة الاخرى، الشرق، هذا العالم السحري التخيلي كما يرى فلاسفة وعلماء الأناسة الأوربية نلحظ بكل سهولة هذا السعي الحار لإكتشاف الحقيقة الثابتة، المرجع النهائي وراء هذا التغُير الكوني، السيولة الكونية المتدفقة، فكانت الكلمة، الكلمة الإلهية التي عبر عنها خير تعبير يوحنا في سفره الخالد، فهي وإنْ لم تكن لها القدرة على الخلق من العدم كما يرى الكثير من الباحثين، ولكنها مآل خلاص وارتياح، بل هي

(11) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص82.

(مُعادِلة لفعل الخلق الواقعي)[12]، وقد بلغت الذروة في فعليتها الخلّاقة في بيان القرآن نسبة إلى الله تعالى، فكلمته فعله بالآن، والفاء في (كن فيكون) للضرورة اللغوية ليس إلّا، ولا يشذ عن ذلك عمانوئيل كنط (1724-1804) عندما يشرِّع لنا (الشيء بذاته) فهو نهاية المطالف للشيء، عصي عن الإدراك ولكنّه يشكل العتبة النهائية في تسلسل أي محاولة للتعرٌف على الشيء، الموجود، وقبله كان لوغوس ديكارت (1596-1650) تلك المعادلة التي قلبت المسيرة الفلسفية ودشنت لها بداية تاريخ يسمى بـ (الفلسفة الحديثة)، أقصد تلك المعادلة التي أعتبرها تتعالى على كل شك (أنا أفكر فأنا إذن موجود)، وهل يسلم سبينوزا (1632-1677)، من هذه السنة عندما يقترح الضرورة المطلقة في نظامه الفلسفي ليبثها في الكون بأسره، فلا يحدث في شيء قط، إلّا كما ينبغي له أن يحدث؟! وهل يمكن أن نستثني شبنهاور (1788-1860)، وهو الذي سن لوغوس (الإرادة العمياء) متسيِّدا على الوجود الامر الذي نستبعد معها كل عقلانية وكل غائية، وهل يتناهى النسيان إلى برغسون (1859-1941)، الذي هام بتيار الحياة الزاخر الجارف المتدفق بالحيوية والعطاء وبالاخص الحياة النفسية / التطور الخالق / ، فهل الحياة إلّا الإله، أو هي مرجعيتنا لفهم صيرورة الوجود وتحولاته وتجلياته؟ وفيما يكافح هوسيرل (1859-1938) من أجل استعادة (الماهية) لكرامتها بعد أن تبددت في ضوء الفكر الفلسفي الحديث أو المعاصر، أمضى مرجعية جديدة تتجاوز التجربة والمباديء الفطرية الاولى، إذ يجب أن نعود القهقرى، قبل الأحكام، قبل النظريات، قبل البديهات، قبل الأفكار، ترى أي شيء هذا يا إلهي؟ إنّه (المجري الحيوي الخالص)، إنّه (موطن التجربة المعاشة، لنرى ما يحتويه ذلك المجال من رؤية مباشرة حدسية، وما يمثل فيه من ماهيات)[13].

تلك هي قصة (اللوغوس)، إنها إرث إنساني ثر، تارة هو قانون يحكم العالم، وأخرى بذور أُولى ينبثق منها التخلُّق الكوني الهائل، وثالثة غاية يتجه نحوها العالم جبراً وحباً وشوقا، ورابعة معادلة فكرية تنتهي عندها كل المعادلات

(12) تزيني، الطيب، دراسات في الفكر الفلسفي في الشرق القديم، طبع دار الكتاب ـ دمشق، سنة 1989، ص80.

(13) الفندي، دكتور محمد ثابت، مع الفيلسوف، طبع دار النهضة العربية، بيروت، سنة 1980، ص210.

الفكرية، وهكذا (الله، كلمة، منطق، جوهر، بذور أولى...)، مرة ينتمي إلى الانطولجيا وأخرى الى الابستمولجيا، فإننا ننظر إلى تلك المرجعية التي تتسم بالثبا ت والشمولية، المرجعية التي تنتهي عندها الحركة، المسيرة الكونية، الفكرية، مباينة للطبيعة أو محايثة، ذات العقل أو من إفرازاته، على مستوى الكون أو المعرفة.

كل فيلسوف يؤسس لـ (لوغوس)، كل مدرسة فلسفية هذا ديدنها، حتى السفسطائية لها لوغوسها الحاكم، والجدلية رغم أنها فلسفة الحركة، ولكن اعتمادها حصراً قانون الجدل كمرجعية نهائية في الفكر والطبيعة إنما تؤسس لـ (لوغوس) نهائي.

يقول أرثر لفجري: (يسعى العقل البشري وراء موضوع أو موضوعات تأمليَّة شتّى ثابتة ونهائية ومتماسكة قائمة بذاتها ومعللة لذاتها...)[14]، وقد كانت (البِنية) التي أطلق عليها الكاتب المصري الخالد ابراهيم زكريا (صاحبة الجلالة)، دخلت الأدب لتحدثنا عن عقلانية الجوهر الذي يكمن في النص الأدبي، ودخلت العلوم الاجتماعية ـ وهي ليست علوما بالعرف البنيوي - لتكشف لنا عن النموذج المفارق، نموذجها بطبيعة الحال، ومن ثم كانت هناك البنيوية الرياضية، واللغوية، والسايكولجية، وهكذا، وهي في لحمتها تعني تلك القوانين التي تحكم الظاهرة، الشيء، الفكرة، القصيدة، اللوحة، المفهوم، الطقوس، العقائد، الأساطير، الكائن الرياضي... تحكمها من داخلها، نسق ثابت، هناك يكمن، في الأعماق، نسق من العناصر، وفق مبدأ أو قاعدة الكل متقدم على الجزء، مستعيرة ذلك من الجشطالت النفسي، وبصرف النظر عن التفاصيل، كان هناك إله جديد يفرض نفسه، تلك هي (البِنية)، كانت لوغوس النصف الثاني من القرن العشرين.

---

(14) سلسلة الوجود الكبرى، مصدر مرَّ ذكره، ص71.

7

هنا جاء جاك دريدا..

يقول عن نفسه: (إنني قادم من الضفة الجنوبية للمتوسط، ضفة ليست أساساً فرنسية، ولا أوربية، ولا لاتينية، ولا مسيحية، بل ربما ضفة تتداخل فيها اليهودية والإسلام، لذا فأنا هجين أوروبي)[15].

جاء لغرض... لهدف واحد... واحد بعينه... إنه تحطيم المركزية!

ولكن أيُّ مركزية؟

يقولون المركزية الغربية، مركزية العقل الميتافيزي الغربي، تلك المركزية التي دخلت الغرب بفضل إفلاطون، ثم تسللت بشكل مذهل لتصوغ كل التاريخ الفكري الغربي، فكما يقول أحد مؤرخي الفكر الغربي إنّه بفضل افلاطون (استتب الأمر في الغرب لمفهوم عالَم أزلي غير مرئي، وليس العالم المرئي إلّا نسخة خافتة عنه... وبعد أن سمع ذلك النداء استحال تناسيه طويلاً في أوربا)[16].

هل جاء دريدا ليفتت هذه المركزية وحسب؟

دريدا يصب جام غضبه على كل مرجعية ثبوتية، لم يأت لدحض الإحالة على مستوى الميتفايزياء الغربية، بل كل إحالة، ضد اللوغوس مهما كانت نكهته، كلمة أو جوهراً أو الله أو معادلة فكرية أو بديهية منطقية أو نصاً، استمولجياً أو انطولجيا.

يرتبط مصطلح (التفكيكية) بهذا الفيلسوف الآتي من عالم الهجانة كما يلوح في تعريفه عن نفسه، وطالما يُساء فهم التفكيك في نص دريدا، لأنه يختلط عن سهو أو عن عمد بالمعنى المتعارف للمصطلح، حيث يعني بشكل عام أداة تحليلية تمارس عملية تحليل بناءٍ ما إلى عناصره الأولية واكتشاف العلاقة بين هذه

(15) غصن، دكتور أمينة، جاك دريدا في العقل والكتابة والختان، طبع دار المدى، سورية ـ دمشق، سنة 2002، طبعة أولى، ص55.
(16) سلسلة الوجود الكبرى، مصدر مرَّ ذكره، ص82.

العناصر لتشخيص نقاط القوة ونقاط الضعف بغية التقويم أو ممارسة موقف أزاء هذا البناء، بصرف النظر عن النوايا والأهداف والغايات، وفي الفلسفة يتولى النقاد تفكيك النص الفلسفي، اي تحليله إلى عناصره الأولية هذه من أجل غايات نقدية بكل ما يعنيه النقد من معاني رحبة، وربما يُمارَسْ التفكيك من أجل إعادة بناء، إعادة تركيب، ولكن التفكيك يتخذ منحى آخر لدى دريدا، إنه عملية تقويض، تقويض الثوابت، أو الثابت [الجوهر، الكينونة، الحقيقة، الوعي، الله، الإنسان، وهي تسميات تشير في رأي دريدا إلى (المدلولات العليا) التي تمثل أرضية ثابتة، وتقف فوقها متغيرات العالم الخارجي الذي يمدنا بالمعرفة، وهذا المركز الثابت هو ما يرفضه المشروع التفكيكي، إنّه لا يعترف به)[17]، وفي تصوري إن مشروع دريدا يبدأ من مشروع هريقليطس ويستمر حتى هذه اللحظة، لأنَّ هذا المركز شيطان دائم، يتجلى في كل مرحلة من مراحل التاريخ الفكري بمقتربٍ ما، كأن يكون جوهراً، أو عقلاً، أو رباً، أو كلمةً، أو كينونةً، أو بذوراً أولى، أو نصاً خالدا، او قاعدةً فكريةً تشكل أرضيةَ فكرٍ ورؤى، أو قانوناً كونيا... فهو إذن تقويض للتاريخ، لأن التاريخ حصيلة هذه المقتربات (اللوغوسية) المتنوعة بشكل مذهل، أو إنَّ جوهر التاريخ الفكري ملتحم بطريقة وأخرى بهذه المسيرة من (اللوغوسيات) إلتحاماً قوياً، مصيريا.

مشروع الإحالات الذي لا ينقطع ولا يفتر، يحول النص إلى مجرّد (إمكانية)، أو لنقل مجرّد (إمكان)، ترى هل عدنا مرّة ثانية إلى بؤرة الميتافيزياء من حيث لا نشعر؟ فإن (الإمكان) عالم خصب، ولكنّه مقترب متيافيزي، ينتمي إلى أشد المقولات المنطقية ذات النكهة الغيبية بشكل وآخر، فإن تأجيل هويّة المعنى بشكل مستمر من دون توقف ولا مراجعة، لا تشي سوى أن النص مجرّد (إمكان)، يتجاوز نفسه، ويتجاوز ما بعد نفسه، لا لنستقر على ضفاف مكتف بذاته، بل هناك المستقبل المفتوح بلا حدود، إذن هناك عوالم خصبة في الانتظار، ولكن مشروعية هذه المسيرة الغريبة من الإحالات إنما مختزنة في إن النص (إمكان)، وهو إذا لم يكن إمكاناً منطقياً فهو إمكان واقعي، ومن ثم، نقع فريسة الكلية.

---

(17) حمودة، دكتور عبد العزيز، المرايا المحدبة، من سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ص293.

هذا الهروب المستمر للمدلول، وخيمة الدال التي ما فتئت تتسع ليس على سبيل لمِّ الشتات، وإنما لتوفير أمكنة آمنة للضياع، والغياب، والإندثار، والذوبان، والنسيان، إنما هي تعبير حقيقي عن بؤس ميتافيزيقي، لان المادة حاضرة، نتعامل معها بثقة واطمئنان، وربما نتعالى عليها أحيانا، فيما نحن بين يدي غيب، نهرع وراءه ولكن دون طائل.

اللوغوس الذي أراد دريدا تحطيمه ليس هو العقل الذي نتحدث عنه، إننا نتحدث عن العقل الذي نفكر به، ونحاجج به، ونستعين به على حاجاتنا الفكرية بالدرجة الأولى، والحديث المفصَّل عن لوغوس دريدا لم يات حينه.

الفصل السادس

عقلي... عقلائي... عقلانيَّة... عقلنة

1

يتكرر استعمال المنظومة اللغوية (عقل، عقلي، عقلائي، عقلاني، عقلنة)، فكثيراً ما نسمع بأنَّ هذه القاعدة عقلية، أو هذا الأمر عقلائي، أو العقلانية مطلوبة، ولكل مفردة من هذه المفردات استعمالها الفني اليوم، هنا نحاول أن نسلط الضوء على بعض مناحي هذه الاستعمالات.

الياء في (عقلي) تفيد النسبة، نسبة إلى العقل، وهنا نصطدم بمشاكل كثيرة فيما أردنا أن نشخِّص الاستعمال الفني لمادة (عقلي) باعتبار أن هناك تبايناً كبيراً في فهم العقل أو في تصور معنى العقل بين ثقافة وأخرى، بل بين فلسفة وأخرى، وزمن وآخر.

يقولون إنَّ (الكل اكبر من الجزء)، ويقولون (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، ويقولون (إذا كان هناك مسبَّب فهناك سبب)، وهناك (قواعد) أخرى، ويصفون هذه القواعد بقولهم (عقلية)، وكل قضية برهانية لا نحصل عليها بواسطة تجربة، بل من خلال مقدمات هي الأخرى لا تنتمي إلى التجربة والخبرة، بتوسيط قوانين القياس الارسطي، هي الأخرى تدخل في قائمة القضايا العقلية، وهذا الوصف يقابل وصف (حسيّة) و(تجريبية)، و(عقلائية) و(عرفية)... ويكثر الكلام حول ما يسمونه بـ (القضايا الأولية، أو الفطرية) كما هو في الأمثلة المتقدمة، فهذه القضايا ليست عقلية وحسب، بل هي الممون الحقيقي لنمو المعرفة البشرية، وهي ليست خارج نطاق التجربة وحسب، بل هي المسؤولة عن تنظيم المعارف التجريبية في التحليل الأخير، وهناك خلاف بين أنصار هذه المدرسة في عدد هذه المباديء، وعلاقتها بالوجود الخارجي، وهو الأمر الذي

سوف نتطرق له تفصيلا عندما نتحدث عن المباديء العقلية الأولى، في الجزء الثاني من الكتاب.

القضايا العقلية كما تزعم مدرسة الفلسفة العقلية المدرسية، تتسم بمواصفات، كونها صادقة على الدوام، كليَّة، لا تتأثر باختلاف الأحوال والظروف، وإنَّ محمولها ذاتيُ النسبة لموضوعها، والغريب أن نقول إنَّها ضرورية، كما إننا نقول في الوقت ذاته، إنَّ هذه اتصافها بهذه المواصفات ضروري أيضاً.

هذه القضية في قبال القضية التجريبية، أي مثل قضايا الفيزياء والكيمياء والاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد، لانها حصيلة التجربة بشكل وآخر، كما أن مزيداً من التجارب يزيد من الاطمئنان بها، عكس القضايا العقلية فهي ليست بحاجة إلى تجارب أصلا، كما أن هذه القضايا قد نتصور خلْفُها، فيما ينعدم مثل هذا التصور في القضايا العقلية كما مرَّ بيانه، وهناك نقاط خلاف أخرى ليس هنا محل التطرق إليها.

القضايا العقلية يوازيها، ويسبقها التصورات العقلية، أي التصورات التي لا نحصل عليها من تجربة مختبرية أو شخصية، كتصورنا للوجود والعدم والعلية كما يقول العقليون، وهذه التصورات هي أساس تشكيل القضايا العقلية الأولى، فلو لم تكن هناك تصورات عقلية أولية، لانعدم إمكان قضايا عقلية، سواء كانت اوَّلية، أو حصيلة قياس من مقدمات أوَّلية.

يُستخدم هذه المصطلح أحيانا للإشارة الى سيرورات الفكر من إدراك وتصور وحكم ونحت بل تكوين المفاهيم، في مواجهة الفضاء العاطفي والانفعالي على صعيد الحياة النفسية للإنسان، وفي المقدمة منها اللَّذة والألم، ولكن هذا الاستعمال كما يبدو ينتمي إلى ميادين النفس وعلومها وليس إلى ميدان الفلسفة وعلومها.

2

يتردد كذلك قولهم أن هذا الأمر (عقلائي)، والنسبة هنا ليست إلى العقل، وإنّما إلى (العقلاء)، مما يعني إنَّ هذا الأمر المنسوب إلى (العقلاء) لوحظ فيه جمع من الناس، هؤلاء الناس هم (العقلاء)، وكونهم عقلاء لا يعني أنهم عباقرة في الفكر، ولا يعني أنهم كانوا يفكرون حسب قواعد التفكير المنطقي ثم بواسطة هذا التفكير المنطقي استنتجوا هذا الأمر الذي يُوصَف بأنّه (عقلائي)!

إن احترام الصغير للكبير في مجتمع ما، أو رد التحية بأحسن منها في مجتمع إسلامي، أو وجوب رد الوديعة، أو ما شابه ذلك من هذه الممارسات أو التصورات تسمى عند هؤلاء بـ (الأمور العقلائية)، أي هي أمور قد لا يحكم العقل الصرف بها، سلباً أو إيجابا، وإنما الناس بشكل عام، الذين تجمعهم الكلية الانسانية قد استساغوا هذه المواقف والممارسات، وحولوها إلى قضايا، كأن يقولون مثلا (رد التحية واجب) أو يقولون (العلم مفيد)، فهي من إنشاء العقلاء، ليست لها واقع خارج هذا الانشاء أصلا، ولو خلي العقل ونفسه قد لا يصل إليها، ولا يحكم بها، وهناك نقاش معمق وطويل حول الكثير من النقاط التي تتصل بهذه القضية، المحنا إلى بعضها سابقا.

3

1 - لقد ظهر مصطلح العقلانية ليدل على الفلسفات التي ترى أن الكون معقول، أي يمكن التعامل معه كمادة للإدراك والفهم، وهي نزعة تتعارض بشكل عام مع النزعات الغيبية والوجدانية لفهم الكون، بل هي تتعارض مع الوجودية، وقبلها الرومانسية، وترى في العقل الطريق الآمن لاكتشاف وفهم ووعي قوانين الكون، وقد تطور مذهب العقلانية هذا، حتى يوعز له مفكرو الغرب المسؤولية الكبيرة عن مشروع الحداثة، بل هو عين المشروع.

العقلانية من حيث صلتها بالحداثة ضرب من فلسفة التمرّد على الغيب، ومصادرة لمصدريته في تفسير الكون وبناء الأخلاق، وتتضاد مع كل غائية، وتتوجه صوب تحصيل المنفعة بالدرجة الأولى.

العقلانية بهذه الآفاق كانت محل نقد، نقد قوي من قبل الكثير من علماء

الإجتماع، هم نقّاد الحداثة، فهؤلاء يرفضون عملية (تأليه) العقل، ويرون إنَّ مثل هذا التأليه حوّل العقل إلى مجرد أداة، وافقدته مهمة الترشيد والتوجيه، وغيَّبت حقائق كثيرة لها علاقة بالجانب المعرفي والسلوكي بالنسبة للإنسان، ومن هنا كانت أزمة الانسان الغربي، ومن هنا، بدأ يبحث عن أفق جديد، ذلك الذي يسمونه (ما بعد الحداثة)، حيث يرفض أنْ يتحول الإنسان الى عقل محض،ثم عقل أداتي، همَّه الغاية من دون أي مسؤولية عمّا يترتب عليها، وجماع الغاية يتكرس في المنفعة واللذة والسيطرة والتسلّط.

العقلانية بهذا المعنى أصبحت ليست من اختصاص الفلسفة وحسب، بل علم الاجتماع والأدب والفكر بشكل عام، وإذا كان جوهر العقلانية في مشروع بعضهم هو اعتماد العقل وحده، وإهمال العواطف والانفعالات وخبايا اللاشعور الفردي والجمعي، فقد طُرِح في موازاة ذلك ما يمكن اعتباره أشبه بالعقلانية الرشيدة، وجوهرها عدم إهمال القوى الأخرى في تكوين الوجود الإنساني، أي محاولة العودة الى مبدأ أو مشروع التوازن.

فاتضح أن العقلانية هي اصطلاح (يُوضع للاتجاه الفلسفي الرافض للمذهب التسلُّطي، الذي يضع سلطة معينة بوصفها مصدرا للمعرفة، والمصدر الوحيد، والمعرفة اليقينية)[1]. وهذا المذهب لا يؤمن بأن الحقائق مُعمّاة، او غائبة للأبد، بل يمكن كشفها، ربما هي تحت ركام، ولكن مجرد إزالة الركام تبدو الحقيقة مشرقة، واضحة، ووسيلة المعرفة هي العقل.

2 - كارل بوبر (1902-1994) فيلسوف العلم في القرن العشرين اضطلع بالكتابة عن (العقلانية) بإسهاب، بل كان ذلك من مهماته الأولى في جهوده الفلسفية، وهو ينوّع لنا العقلانية إلى ثلاث:

الأولى: العقلانية (الكلاسيكية) ويقصد بها ما ذكرناه سابقا، أي العقلانية السقراطية والأرسطية وما يلحق بهما من مدارس ومذاهب.

الثانية: العقلانية (التجريبية) وهي تجريبية بيكون (1561-1626) وأشياعه

(1) الخولي، دكتورة يمنى طريف، فلسفة كارل بوبر، طبع الهيئة العامة للكتاب، القاهرة سنة 1988، الطبقة الاولى، ص6.

حيث يحصرون المعرفة بالتجربة فقط، ويرفضون كل سلطة معرفية غير التجريب.

الثالثة: العقلانية (العقلية)، وهو اتجاه ديكارت (1596-1650) ومن تبعه، وهم (القائلون أن الوسيلة التي تمكّنا من قراءة الطبيعة هي العقل، إنها تثق في العقل وفي الله)[2].

وفي الواقع أن مثل هذه التقسيمات يدور حولها الكثير من التساؤلات، قد نأتي عليها لاحقا بإذن الله تبارك وتعالى.

إنَّ الإيمان بالعقل ليس ظاهرة جديدة، بل هو مذهب الفلاسفة الكبار مثل سقراط وافلاطون وأرسطو وفيما بعد من التحق بهم، بل هو هذا الاتجاه السائد تقريبا (من إفلاطون إلى كانط) حيث اعتبروا العقل (. . .حائزا بصفة قبلية لكل المقولات اللازمة لمعرفة العالم الخارجي، أي حاصلا بصورة سابقة على التجربة، على استعدادات ذهنية لا أثر للتجربة ولا حتى لتطور المعارف عليها)[3]، وقد كتب ديكارت كتابه المشهور (مقالة في المنهج) يوعز من خلالها للعقل قدراته الفذة، ولكن منذ مجيء كانط (1724-1804) حدث إنقلاب في مفهوم العقل من حيث علاقته بما تسميه الفلسفة العقلية بـ (المباديء الأولى أو الفطرية)، فقد نفى (كانط) الواقع الموضوعي لهذه المباديء، وجعلها من إبداع العقل، وبذلك أضفت (الكانطية) على العقل مزيداً من الإيجابية تجاوزت الإيجابية الأرسطية بشكل عام، لأنَّ (كانط) زعم إنَّ العقل يؤطر الإحساس بما يملك من مباديء فطرية وفي مقدمتها الزمان والمكان، ومن ثم المقولات الكنطية المعروفة بكونها شروطاً قبلية لكل معرفة، فالعقل هنا تجاوز الأفق الأرسطي المعهود في حدود ملموسة، بل تجاوز حتى العقل الديكارتي رغم إنَّ هذا الأخير لم يخرج عن الدائرة العامة للعقل في مفهومه التقليدي، وسواء كانت فلسفة (كانط) حافظت على مثاليتها النسبية أم إنها قادت فعلاً إلى مثالية جارفة، فهي أدخلت (العقل) في مملكة جديدة من التصور والفاعلية والنشاط، وقد ساهمت بإيجابية في انقاذ العقل من إيهامات وغيبيات (مالبرانش، 1638-1715)، الذي

---

(2) نفسه، ص107.

(3) يفوت، سالم، العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة، طبع

كان يقول: (أن عقولنا ترى في الله معاني الاشياء وحقائقها في نقائها التام ومعقوليتها الخالصة)[4]، ناقضاً مذهب استاذه ديكارت الذي كان يوعز هذه المعاني لإدراك العقل فطريا، فيما جاء (كانط) وأحدث هذه الثورة الابستمولوجية الكبيرة، على أن العقلانية قفزت قفزة غير معهودة في هذا الوقت على يد (ليبنتز، 1646-1716) الذي أدار ظهره للتصورات وصبَّ اهتمامه على القضايا، ناسفاً مشروع الأفكار الفطرية سواء بصورتها الديكارتية أو الكانطية، فهي منطلق المعرفة عنده، وبداية مسيرتها الأفقية والعمودية، وقد عبَّر بعضهم عن مرحلة هذا الفيلسوف في مسيرة العقلانية بـ(العقلانية المنطقية)[5]، وقد تكلم كثيراً هذا الفيلسوف عن القضية المنطقية، وطرح تصورات خاصة به عنها، نتعرض لذلك بالتفصيل عندما نتكلم عن تطور الفكر المنطقي عبر العصور، وذلك في أجزاء لاحقة لهذا المشروع إذا أذن الله تعالى.

3 - جاء أوغست كونت (1708-1857) يحمل راية تحرير العلم من أي مسحة دينية أو غيبية، فقد تجاوز الفكر مرحلة تعليل الظواهر الطبيعية بالقوى الغيبية، وتجاوز فيما بعد مرحلة تعليلها بكيانات مجرَّدة خارج مملكة الأشياء والكائنات، فالكون عبارة عن علاقات بين الأشياء والظواهر، وتعليل الكون يتم وفق القوانين الطبيعية المنبثة في أوصاله، والعقل هو وسيلتنا إلى ذلك، وهذا انتصار متقدم للعقلانية، إنتصار خفي، بل هو تأسيس بنيوي للعقلانية التي تفترض وجود واقع موضوعي، وإنَّ هذا الواقع الموضوعي يمكن إدراكُه، وإنَّ وسيلة الإدراك هي العقل، وذلك بصرف النظر عن التفاصيل، وهذا الفكر الذي طرحه (أوغست كونت) يطلق عليه مؤرخو الفكر بـ (الابستمولجيا الوضعية)، وجاءت هذه التسمية من إطلاق(أوغست كونت) نفسه على المرحلة الأخيرة في سلَّم تطور الفكر وطرائق الفكر بالمرحلة الموضوعية، وقد شن (كونت) حملة منظَّمة ضد النزعة المطلقة في تأسيس المفاهيم، ومن ثم في تسخيرها لقراءة الطبيعة وتعليل حوادثها.

يقول: (. . .إنَّ كل مفهوم من مفاهيمنا الأساسية، وكل فرع من فروع

---

(4) مع الفيلسوف، مصدر مَّر ذكره، ص159.
(5) نفسه، ص160.

معارفنا يمر على التعاقب بثلاث حالات نظرية مختلفة: الحالة اللاهوتية أو الوهمية، الحالة الميتافيزية أو التجريدية، والحالة العلمية أو الوضعية، وبعبارة أخرى، إنَّ الفكر البشري بطبيعته يستخدم على التوالي في كل بحث من بحوثه طرقاً ثلاث للتفلسف تختلف طبائعها بصفة أساسية، بل وقد تتعارض جذريا، الطريقة اللاهوتية أولا، والطريقة الميتافيزية ثانياً بعد ذلك، ثم الطريقة الوضعية أخيرا، ومن هنا أنواع ثلاثة في الفلسفات أو من الأنساق العامة للمفاهيم المتعلقة بمجموع الظواهر، أنواع ثلاثة تتنافى فيما بينها، النوع الأول هو نقطة الانطلاق الضرورية للعمل الانساني، والثالث هو حالته الثابتة، وأما الثاني فهو مهيأ لأن يكون مرحلة إنتقالية فقط)[6].

إنَّ (اغست كونت) إنما يبشر ببداية عصر العقلانية، لأنَّ المرحلة الوضعية للعلم تقر بأن العالم معقول، وإنَّه بذلك يمكن فهمه، وإنَّ أيَّ كائن طبيعي، أو حدث طبيعي، ليس للغيب مدخلاً في تكوينه، وتحريكه، وليس هناك غايات، بل هو واقع مطروح بين أيدينا، وفي الحقيقة، أن ذلك يقود إلى إزاحة كل ما عدا العقل في تعاطينا مع الكون فهماً وتفسيراً وتعليلا.

4 - لم يكن الفيلسوف اليهودي الهولندي سبينوزا (1632-1677) بعيداً بطبيعة الحال عن هذه السيرورة لمفهوم العقل الذي قاد إلى تبلور مفهوم (العقلانية) بشكل صارم وصلد، فهو في البداية وقبل كل شيء يُعلي من شأن العقل، فإنَّ (البحث الدقيق لأرائه، إنّه يجعل للعقل في واقع الأمر، مكانة تعلو على كل شيء، وإنَّه لو خُيِّر بين العقل والوحي، لما تردد في اختيار الأول...)[7]، ويرى الفيلسوف إنَّ الإيمان ركيزته العقل، وحتى المعجزة يجب أن تُفهم عقلا، وليس من الصحيح فهمها بشكل غيبي صرف، لأنَّ المعجزة في التحليل الأخير جزء من نظام الكون العام، وكانت قد تقررت منذ البداية في ضوء حركة الوجود التي هي تعبير عن إرادة الله، ويذهب إلى أن الإرادة إنما هي تجلي للعقل وليس العكس، وما العقل سوى ذلك (النور الإلهي) و(اكبر الهبات)

(6) وقيدي، محمد، ماهي الابستمولوجيا، طبع دار الحداثة، سنة 1983، ص158.
(7) زكريا، فؤاد، سبينوزا، طبع دار التنوير، بيروت ـ لبنان، سنة 1983، طبعة أولى، ص186.

و(الجزء الأفضل من كياننا)، وفي هذا السياق واستكمالاً لهذه القيمة العظيمة للعقل كان يقول: (يجب قبل كل شيء التفكير بوسيلة لشفاءالعقل وتطهيره، بحيث يعرف الأشياء بنجاح، وبلا غلط، وعلى أفضل نحو ممكن)[8]، وهو إنما يتحدث في هذه اللغة إنّما يقصد العقل البشري، وليس العقل الكوني المحايث للطبيعة طبقا للفلسفة الاناكساغورية التي قالت به منظِّماً للعماء الكوني[9]، وإذا قال سبينوزا بالمعرفة الحدسيَّة، باعتبارها معرفة مباشرة، تتجه إلى (الماهية)، ولذلك تتصف بكونها كاملة مقابل المعرفة الحسيَّة، فإنَّ التحليل الأخير لهذا الموقف كما يرى باحثون يكشف عن اتجاه لدى سبينوزا مفاده إن المعرفة الحدسيَّة هذه ليست سوى (طريقة أخرى من طرق استخدام العقل)[10]، وذلك لان (العقل هو أشرف ما لدى الانسان، وإن فهم الأشياء هو أسمى غاياته)[11].

لم يكن ديكارت قد طرح قواعد تنظيم العقل، ونظريته بفطريَّة بعض المباديء العقلية، وشغفه بالمعرفة الرياضية، وتغليبه للعقل على الوجود حتى واصلت الفلسفة العقلية تقدمها متغذية بروح الديكارتية، وقد كان سبينوزا يتغذى على هذه المائدة ولكن مع تجديد وإضافة، ثم كانت الثمرة الناضجة ذات المذاق المثير، أقصد الفلسفة النقدية لكانط، ذلك إن كانط وإنْ علا من شأن العقل، وقال بدستوره الخاص، ولكن من الطريف أن ينصب جهده أيضاً على نقد ملكوته العقلاني المقدس ذاته، أقصد عالم مقولاته العقلية التي اعتبرها شرطاً سابقاً لكل معرفة ممكنة، وبهذا يكون قد توَّج العقل على العقل نفسه، فهو صاحب سفر (نقد العقل النظري)، فإذا كان العقل يمتلك تلك السلطة اللاهوتية على التجربة، وهو الذي ينقذها من الغياب والتغييب، وهو الذي يُظهرها من مكامن الغيب إلى حيز العيان، بما يملك من تلك المباديء والمقولات، فلا يعني هذا أن هذه السلطة (غير قابلة للنقد)[12]، وبذلك يكون كانط قد أدخل العقل في موج من

(8) نظرية العقل، مصدر مرَّ ذكره، ص218.

(9) نفسه، ص218.

(10) إبراهيم، مصطفى ابراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، طبع دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، سنة 1993، ص100، سبينوزا، ص73.

(11) نفسه، ص73.

(12) نظرية العقل، ص237.

الحراك الفكري المتلاطم، حركة في داخل، في صلب وظيفته، في صلب نقائه، وكل ذلك بإيعاز وتصميم العقل ذاته!!

هذه النقلة العقلية في فكر (كانط) كان وريثها نظيره الجرماني، اقصد (هيغل، 1770-1843)، فما الذي حصل؟

يعتبر هيغل عميد الفلسفة المثالية في زمنه، ورث موسوعية الفلاسفة الكبار، والعقل عند هذا الفيلسوف الكبير (مركب الوعي المباشر، والواعي الذاتي، وخصائصه التوحيد بين المختلفات، ولكنه يحفظ الاختلاف داخل هذا الوصف، وينقسم إلى الفهم، والعقل الجدلي أو السلبي، والعقل الايجابي، وهي ثلاث خصائص لأي مثلث جدلي)[13]، والمثلث الجدلي هو الأطروحة والطباق والتركيب، تصدق على كل شيء وظاهرة وفكرة، باعتبار ان الوجود حركة نقائض داخلية، فكل من هذه المقتربات يحتوي على ضده الذي لا يلبث أن ينقضَه حاملُه، ليكون مهيئاً لحركة نفي هو الآخر، ثم تأتي المرحلة الثالثة التي هي بمثابة جمع بين الأطروحة (البذرة/ الوجود) والطباق (الفسيلة/ العدم) والتركيب (الشجرة/ الصيرورة)، في حركة دائمة لا تتوقف، و(الفهم) هو (جزء من العقل يتميز بالتحديد، والدقة ووضع الفواصل بين الافكار والأشياء، وعزلها بعضها عن بعض. . . وطريقة الفهم في التفكير هي التجريد، وهو منهج الميتافيزيا القديمة)[14].

العقل في فلسفة هيغل (. . .هو الصورة العليا لنشاط الروح والوعي بالذات)[15]، وعندما يتحدث هيغل عن العقل بحمولته البشرية يقصد هذا العقل الذي يميزنا عن غيرنا من الوجودات الحيوانية كما هو شائع، وهو أداة التفكير، وأداة المنطق الصوري الذي يكون من حصة الفهم الذي هو إحدى تجليات العقل، ولكن هناك العقل الكلي، وهيغل يصب الكثير من إبداعه وجهدة ونضاله الفكري الفلسفي حول هذا العقل الكلي، ويصوره (عقلاً كليا، أحاط بالكل،

(13) إمام، عبد الفتاح إمام، هيجل، طبع مكتبة مدبولي، القاهرة، سنة 1996، مجلد أول، ص478.

(14) نفسه، ص479.

(15) مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، مصدر مرَّ ذكره، ص121.

وأدرك الإطار الذي تندرج فيه كل عناصره، فهو عقل حركة الكل، واستوعبها، وبين خلالها حركة النفس ذاتها، وتحليلاتها. . .)[16]، ويبدو إنَّه هو المقصود بـ (العقل الموضوعي) الذي هو جوهر العالم، وهو الحقيقة الكاملة[17]، والتاريخ بحركته الدائبة الدؤوبة يسير للالتحاق بالمطلق، بهذا العقل الكلي، وكأنه يستلهم (افلوطين) الذي هام بمبدأ الواحد الذي منه بشكل وآخر (تفرّعت. . . الموجودات وانتشرت، ومنها النفس، التي تصبو إلى هذا المطلق السامي)[18].

5 - كان هنري برغسون يتحسَّس من العقل، مشغوفاً بتيار الحياة الجارف، ولم يقتنع بغير التجربة الوجدانية لإدراك سر هذا التدفق الحياتي المتخلِّق، إنبثاق بعد إنبثاق، تغير مستمر لا يقف، جبري، كانه مكتوب من الأزل، وهو ماض، والعقل بتقطيعه الديمومة إلى أجزاء يقتلها في الصميم، لا يفقهها، بل يُعمِّيها، لم يكن همُّه الله، ولا همُّه الطبيعة، ولا العقل بما هو عقل، وإنّما همُّه الكبير هو (الحياة) فتوجه لاكتناه سرِّها، حركتها، فاعليتها، نشاطها، انها تستبطن قوتها، قوتُها منها، تحايثها.

يقول في نقده للعقل: (ولما كان عقلنا مغرورا بنفسه على نحو لا رجاء في علاجه فإنه يتخيَّل إنّه مزوّد بجميع العناصر الجوهرية لمعرفة الحقيقة، سواء كان ذلك بحق الوراثة أم بحق الغلبة فطرة أو اكتسابا. . .)[19].

هذه النزعة (اللاعقلانية) ليست جديدة بطبيعة الحال، بل هي قديمة، واكتسبت الكثير من مسارات التحول والتطور والتهذيب والتشذيب، فقد كان باسكال (1623-1662) يقول: (أنظر حولي، ولا أرى غير الظلمة، والطبيعة لا تُطْلعني على أي شيء لا يعد مصدر شك وقلق. . . ولما كنت لا أرى إلّا الكثير الذي يدعوني للانكار، والقليل جداً الذي يحثني على اليقين، فأنني في موقف يدعو إلى الشفقة، وكم تمنيت مائة مرّة لو كان هناك إله يحفظ نفسي حتى تستطيع

(16) زكريا، فؤاد، هيجل في ميزان النقد، ص7.
(17) هيجل، إمام عبد الفتاح امام، ص77.
(18) الشابندر، غالب، الوجود الحي، طبع دار كلكامش، السويد، سنة 1999، ص112.
(19) برجسون، هنري، التطور الخالق، ترجمة محمود قاسم، طبع الهيئة العامة للكتاب، القا هرة، سنة 1984، ص51.

أن تتبينه بلا شك أو ريبة)[20]، ولهذا نزع هذا الفيلسوف إلى (مبررات القلب والتاريخ في دفاعه عن المسيحية[21]، وليس دليل العقل والتجربة، رغم إنَّه من كبار علماء الرياضة والفلسفة!

هذه النزعة (اللاعقلانية) كانت بموازاة النزعة (العقلانية)، ولكن مرور الزمن كان لصالح النزعة الأخيرة، وقد ساعد على ذلك انتصارات العلم المذهلة في تغيير صورة الطبيعة والحياة، فإن كثيراً من الباحثين يؤكد أن نزعة ديكارت (1596-1650 العقلية لم تكن بعيدة عن انتصارات جاليلو (1584-1642) في علم الطبيعة التي مهَّدت لبذر فلسفة جديدة عن (الكينونة) تمهد لـ(صيرورة) قادمة، فإنَّ الثورة التي أنجزها كلا العالمين (علَّمت الناس التفكير اعتماداً على قوانين ثابتة، والاعتماد على نماذج آلية كاملة، غير أنها قد رعت نمطاً من العقل حطّم الاصنام التقليدية، بما في ذلك العقل نفسه، فلقد أصرّ العقل العلمي الدائم القلق والتبرم، والذي لا يعرف القناعة بالحقائق الحاضرة، على إخضاع فروضه لاعادة النظر المستمرة، على تغيير الفروض إذا اقتضت الضررورة على ضوء أي دليل جديد)[22].

لقد عاصر (كانط) الثورة الفيزيائية على يد اسحق نيوتن (1634-1727) تلك الثورة التي غيرت رؤيتنا للكون، فإن العالم تحكمة قوانين موضوعية ثابتة، لا تتغير، وكان لكلامه العلمي القانوني الموضوعي عن الجاذبية دور في تصميم نظرية الاتساق الكوني، وانسجام الوجود، الأمر الذي أثر في محاولة (كانط) وهو يتجاوز فيها كلاً من المادية والمثالية، فإن منجزات (نيوتن) في الطبيعة ربما شجعّت الفيلسوف الناقد على تأصيل الثبات ردّا على الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم (1711-1776)، الذي ارتبط اسمه بشكل جوهري وثيق بموضوعة (السببية)، فقد شكك بموضوعيتها، إنها نتيجة خبرتنا الحسية بالتوالي والتابع بين الظواهر والاشياء ليس إلّا، وليس هذا التتابع بين النار والإحراق ضرورة، ملحاً

(20) فرانكلين، بارمر، الفكر الحديث، ترجمة أحمد حمدي محمود، سلسلة الالف كتاب الثاني، طبع اليهئة العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1987، ص114.

(21) نفسه، ص77.

(22) نفسه، ص36.

على أنَّ المعرفة خبرة حسيَّة بحتة، الأمر الذي افزع (كانط) فانبرى للدفاع عن المعرفة والفلسفة والعقل حسب رؤيته، فهو الذي كان يقول: (لقد أيقظني هيوم من سباتي الدغمائي)[23]، وليس ذلك إلَّا لأن هيوم يوجِّه ضربة شرسة لأهم مقولة فلسفية بل معرفية في تاريخ الفكر، أي (الضرورة)، لأنَّ الضرورة في الفلسفة السيكولائية بمثابة (العلامة العقلانية الاوثق للحقيقة)[24].

لقد حاول (كانط) أن يكون جسراً بين العقل والتجربة، بين الفطرة والحواس، بين ما (قبل) وبين ما (بعد)، فكانت محاولته توفيقية، تذكرنا بموقف المعلم الثاني حيث عمل على الجمع بين أرسطو وافلاطون بصرف النظر عن ماهية الجمع وموضوعه وآلياته بين الفيلسوفين، فالزمان والمكان والعليَّة ليس لها واقع موضوعي كما تقول الفلسفة التجريبية، ولكنها لا تعدم حظاً من الوجود بطبيعة الحال، بل هي فطرية فينا، كما أنَّ التجربة تخطأ وتضل وتنحرف وربما تخدع، ولكن هي ضرورية للمعرفة، بل هي الجناح الثاني لجسم المعرفة وحركتها وتطورها وسيرها للأمام، وبذلك ينحل التناقض بين المدرستين!

5 - لم تكن العقلانية بمعزل عن توالي انتصارات العلم الطبيعي التجريبي، بل ربما هي ربيبة هذا التراكم، أو لها علاقة به على شكل حركة متوازية متبادلة التأثير والتأثر، خاصة على صعيد الإنجازات الفلسفية والفلكية، لقد بدأت الثورة العلمية ـ وإن كان هناك نقاش في تحديد البدايات في مجالات مثل تاريخ العلم الحديث أو الفلسفة العلمية على سبيل المثال - بكشف العالم الفلكي الكبير كبرنيكوس (1472-1534) بإعلانه المثير عن دوران الأرض حول الشمس وليس العكس كما كان سائداً وحاكماً ومسيطرا، مما أنبأ عن نظام فلكي جديد، وفي سنة 1543 كان عالم التشريح الفلمنكي أندرياس فيساليون كتب (كتابا بعنوان بنية جسم الانسان، وكان هذا أول كتاب في التشريح يقوم على أساس ابحاث عالم تشريح ماهر)[25]، وكان كلا الانجازين بمثابة نهاية (المفهوم العتيق للكون)

---

(23) هيوم، دافيد، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موس وهبة، طبع دار الفارابي، سنة 2008، ص14.

(24) نفسه، ص14.

(25) شتاين، توماس جولد، المقدمات التا ريخية للعلم الحديث، ترجمة حسان عبد الواحد، طبع مكتبة الاسرة، القا هرة، سنة 2004، ص8.

وكذلك المفهوم العتيق (للحياة)[26]، ثم جاء جاليلو في سنة 1590 ليدمر مقولات الفيزياء الكلاسكية فيما يخص قانون الاجسام الساقطة، وفي عام 1069 كانت ثورة التلسكوب، ليستفيد من ذلك كبلر (1571-1630) في العام ذاته ليكتشف المدارات الاهليلجية للكواكب، وبذلك (اتخذت المجموعة الشمسية الشكل الذي هي عليه الآن)[27]، وفي عام 1628 يكتشف هارفي الدورة الدموية، وفي سنة 1687 كان نيوتن قد أعلن عن كتابه الفذ (المباديء الرياضية للفلسفة الطبيعية)، وقد توطدت ليس موضوعية الكون وحسب، بل قوانينه ونواميسه.

إنَّ انتصارات العلم حفزَّت الكثير من الفلاسفة على قراءته، وتحديد معناه، وتشخيص دوره في المعرفة، وعلاقته بالفلسفة، وفي هذا المجال يبرز لنا (باشلار 1889-1962) الذي يُعد واحداً من مجموعة شبه متكاملة تشكل ما يمكن تسميته بالمجموعة الفرنسية (باشلار، كانغيلام، دولوز، فوكو) التي صرفت بعض همومها الفلسفية لقراة العلم والحداثة بعمق وتشعب، واضعين نصب أعينهم الديكارتية مادة للتحليل النقدي، بل لأجراء النقد على جثتها الصلدة المتماسكة، وفيما كان باشلار فيلسوفا، نجده يلح على عزل الفلسفة عن العلم، ويشن هجوماً لاذعاً على أولئك العلماء الذين طالما يتورطون في تأويل العلم فلسفيا، فإن الفلسفة ليست قبل العلم ولا بعده، بل هي مسيرة خاصة بنفسها، والعلم ليس وليدها ولا ربيبها، والعكس ربما هو الصحيح، أي على الفلسفة أن تكيف نفسها لما يتمخض عنه العلم، وإذا كان العلم متنوعا، وموزًّعا تحت عنواين كثيرة، فعلى الفلسفة أن تكون متنوعة، ومتوزِّعة تحت عنواين هي الاخرى، أي كما هو العلم ذاته.

لقد اخفق (كانط) في تأسيس فلسفة عقلية، تملأ فجوات المعرفة، باعلانها مملكة متعالية مفارِقة عبر تلك المباديء التي سُمِّيت فيما بعد بالمباديء الكانطية، بدليل إخفاق هندسة اقليدس بأن تكون (لاهوت) الوجود، فقد تراجعت بديهياتها المعروفة أمام نوعية المكان ـ مسطح، مقعَّر، محدَّب - بشكل مذهل ومريع،

(26) نفسه، ص8.

(27) نفسه، ص8.

وفي ذلك كانت نشوة (ميشيل فوكو) حيث كان يسعى لبناء معرفة نابعة من صلب التاريخ، متمردة على كل محاولات التشامخ المتعالي على ظاهرة التغير والتحول، ظاهرة التاريخ ذاتها، وهي ضربة موجعة قبل ذلك إلى الداخل الديكارتي أيضا، فديكارت حاول أن يشيد بيتا فلسفيا لبنائه قوانين وقواعد تستعصي على التحدي والخرم، وفي خضم هذه المسيرة المزدوجة من فرح وحزن يفاجيء (باشلار) العالم بمشروعه الغريب، ساخرا من نكهة النسق المتكامل، المتعاضد، مدافعا عن قدسيَّة (الخطأ)، فهو بداية المعرفة، فما المعرفة سوى محاولة لأصلاح خطا، خطا ربما يكون موهوما، والمسيرة العلمية هي مسيرة تصحيح أخطاء ليس إلّا، فيما تعلن الفلسفة عن نفسها بأنَّها ذات محرَّمة المس، محذرة بأنَّ نارها لا تحرق من يتحداها بل تفضح شرفه الممسوس حقا!!

باشلار شديد العلاقة بـ (العقلانية) بالمعنى العام، أي بلحاظ دور التجربة المعقلنة في كشف الطبيعة، وقراءة الكون، أُطلِق عليها (العقلانية المناطقية)، والمصطلح يوحي بشيء من جغرافية التقسيم الانثروبولجي الغربي الذي تورط به الغرب والذي كان له أفدح الأضرار في صرح العلاقات الانسانية، فيما المصطلح بعيد عن هذه النكهة العنصرية المتعالية، فإن مراد (باشلار) هنا، إنَّ كل نشاط علمي له مجاله ونكهته ومنطقه، أي هناك (عقلانية فيزيائية) و(عقلانية كيمائية)، و(عقلانية بايولوجية)، وكل عقلية من هذه العقلانيات توجد عقلانيات فرعية، وكل عقلانية من هذه العقلانيات هي بذرة في نسيج العقلانية العامة! فـ(العقلانية المناطقية) ليست في قبال عقلانية عامة، بل هي لبنة في بناء العقلانية العامة، ليس هناك تداخل ولكن تكامل بين هذه العقلانيات[28].

لقد اجترح (باشلار) مشروع (العقلانية التطبيقية) انطلاقا من القول بانَّ هناك (حس مناطقي في المعرفة)، فما نحسُّ في (العقلانية الكهربائية) غير ما نحسُّه في (العقلانية الميكانيكية)، لكل ميدان علمي منطقه، حسه، نكهته، روحه، رغم أنَّ النتيجة تشكل عقلانية عامَّة، وهنا يبدأ الغموض حقا، فمن العسير تصور مثل هذه العقلانية العامة.

---

(28) هيلي باتريك، صور المعرفة، ترجمة نور الدين شيخ عبيد، طبع المنظمة العربية للترجمة، بيروت، سنة، ص284.

عقلانية باشلار هي التي اجترحت لنا مفهوم القطيعة، القطيعة الابستمولوجية، فليست هناك وحدة بين العلوم، ولا تواصل عضوي بين سابق وحاضر في تضاعيف مسيرة العلم وهي تقطع مسافات هائلة نحو انجازٍ ما، من دون أن يكون هذا الانجاز هو خاتمة المطاف بطبيعة الحال.

كان لميشيل فوكو دور صميمي في توجيه العقلانية ضد نفسها وللانتصار لنفسها في آن واحد، لقد مارس اللعبة حسب أصولها الدقيقة، كان يبغي محاصرة قارئه، يريده حائراً قلقا، وهل هناك دليل اوضح من هجومه القاهر الصاعق على الطب العقلي، متهماً إياه بالشعوذة والدجل، والانحياز للثقافة السائدة بدل أن يكون علماً مؤسسا؟!

الجنون في تاريخ العيادة الطبية الغربية موقف ثقافي وليس مرضاً عقليا، بدليل هذا التغاير المدهش في موقف الغرب من المجنون، عبر تعاقب الحقب الثقافية المتنوعة والمتغيرة، فأمرُ الجنون وماهية تصنيفه (توحش، دروشة، هلوسة، مرض. . .) والموقف منه بمثابة ثقافة وثيقة الصلة بما يمر به المجتمع من هوية حضارية، وبلحاظ ما تعتبره حقبة تاريخية عقلاً أو لا عقل! ولكن أكثر صراحة، فإنَّ الموقف تسميةً وتصنيفا (وعلاجا!) قد لا يتخطى لعنة السياسة ولعبتها الكبيرة ضمن كونها وحدة فاعلة ومؤثرة ومتسربة بهدوء الى كل مناحي الحياة وأنشطتها ضمن هذا الإطار العام الذي نسميه حضارة!

إنَّ النفي والحجز والعلاج وما شابه ذلك من النشاطات (البيمارستانية) بمثابة لعنة حضارية بحق الكثير ممن استحقوا غضب المجتمع وليس غضب الحقيقة، هي ليست ترجمة حقيقية معقولة محسوبة بدقة لعالم (اللاعقل) بقدر ما هي تعبير عن مصالح تفرضها المفردات المتسيدة في حقبة حضارية معينة.

لقد أُعِيرَ المجنون لقوة الشيطان، وفنون السحرة والمشعوذين، ولكن كان ذلك تعبير عن روح العصر الذي ولدت فيه هذه الإعارة، فهل تبقى محافظة على سيادتها وقد دخل الطب مرحلة جديدة من التقنية والعلم، هنا تستلم العيادة الطبية زمام الأمر، لتحتكر المجنون داخل غرفها المخصصة لهذا المجنون، فالجنون مرض عقلي، ويمكن علاجه، بعد أن كان حالة ذات نكهة تتصل بالاخلاق

والدين وإمضاءات المجتمع، تماما كما هو الشذوذ الجنسي، فلم يعد مرضا، بقدر ما هو طبيعة مفروضة كما هي طبيعة ما نسميه أو نعتبره حالة سوية!

في كتابه (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي) يبحر فوكو في وثائق ومستندات وخطابات ونصوص متناثرة في ادراج الدوائر والكتب والأسفار، ليجلّي لنا بكل وضوح أن ما يسمّى بـ (الإنسان العادي) مجرّد اختراع، وبذلك يرفض المجنون تصنيفه خارج هذه العينة لان ثقافتنا هي التي طوَّقته بهذا العنوان، أو هذا المرض! ولم يكن الجنون عبارة عن ثيمة محاطة بأسوارها الصَّلدة، بل تناسج مع كتلة هائلة من مفردات الحياة والكون والتاريخ، لقد إنعكس هذا الإبحار بالمجنون - كانوا يبحرون بالمجانين خارج أسوار البر خلاصا من شروره وانزياحاته التي يرفضوها المجتمع - على الجنون بحمولة عميقة من العلاقات بين الجنون من جهة والماء من جهة اخرى، وفي هذا السياق تناظرت العلاقة بين الجنون من جهة ايضاً وبين القمر والشمس والنار، وما ذلك سوى انعكاس لمُثل الثقافة السائدة في وقتها.

وقد ارتبط الجنون بـ (العدم) في خضم حضارة الغرب باعتباره نوعا من الإرساء على حافّة الهاوية الوجودية، أنّه نوع من التطوُّح الحاد الخطر القلق على سفح جبل الحياة، يهدد بنهاية مأساوية مفجعة[29].

يرى فوكو أن الجنون جزء لا يتجزأ من تكوين العقل، بل الحاصل أنْ (لا وجود للجنون إلّا بالاحالة على العقل، ولكن حقيقة العقل تكمن في الكشف عن جنون يدينه، لكي يضيع هو داخل جنون يعمل على الكشف عنه، وبمعنى ما، فإن الجنون لا وجود له)[30].

هذا هو العقل، لعبة ضد نفسه، إبحار في داخله كي يهرب من مسؤوليته في كثير من الأحيان بواسطة شماعة هي الجنون، فيما الشماعة هي من نسيج خيوطه الخفية!

---

(29) فوكو، ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، طبع المركز الثقافي، بيروت، سنة 2006، ط1، ص53.

(30) نفسه، ص54.

ترى أين يقع الجنون إنْ لم يكن ذلك داخل العقل ذاته باعتباره شكلاً من أشكاله أو مصدرا من مصادره؟

الجواب عند ميشيل فوكو واضح طبقاً لحفرياته داخل التاريخ (إنَّ حقيقة الجنون لا تشكل الآن سوى شيء واحد مع إنتصار العقل والتحكّم النهائي فيه، إنَّ حقيقة الجنون هي أن يكون موقعه داخل العقل، أن يكون أحدى صوره، أن يكون قوّة وحاجة آنية لأثبات وجوده)[31].

إذا كان الجنون هو (اللّاعقل) فهل مكانه سوى العقل بالذات؟ وإلّا أين هو الحاضن الحقيقي لهذا الجنون، بل لهذه الصورة من صور العقل، التي حكمت عليها ثقافة عصر ما بأنها جنون إنْ لم تكن عين الجنون؟

لقد إحتلّت منظومة (عقل، لا عقل) مساحة كبيرة من عمله المثير في كتابه (تاريخ الجنون)، والنقطة المركزية في العمل هو إنَّ (العقل، اللّاعقل) ليس مجرد استذكار لما درج عليه الاستعمال المجتمعي في وقته، بل خضع العمل برمّته إلى تشريح أركيولجي في تضاعيف الوثائق والنصوص والقوانين والقواعد الاجتماعية والجنائية والطبية بشكل خاص، مؤكداً بشكل فاضح وقاس على تداخل طرفي المنظومة، بل هذا (اللّاعقل) الذي يعادل موضوعياً الجنون على اختلاف في التفاصيل من ثقافة لأخرى رابضٌ في العقل بالذات، وفي سياق هذه اللغة المنبعثة من جسد الزمن والتاريخ كان هناك (اللاعقل الكلاسيكي)، كتعبير عن تلك الأشكال المنبوذة للجنس، بل كل أشكال العنف التي يمارسها بعض الشواذ والمنبوذين والمهمشين والمقهورين ضد المقدَّس، كذلك كان هناك (اللّاعقل القلبي)الذي كان يسعى لتطويع الخطابات العقلية لصالح (اللّاعقل)، فعندما يصبح العقل عبدا للقلب يصبح استعماله رديفا لخلل في النظام القيمي، إنّه (اللّاعقل القلبي)[32].

لقد كتب (فوكو) عن الجنون في العيادة الغربية في القرن السابع عشر، عصر العقل كما يسمونه، ولكنَّه تتبَّع نظرة المجتمع الغربي إلى هذه (العينة) بشكل

(31) نفسه، ص57.
(32) نفسه، ص124.

مدهش عبر تطورات هذا المجتمع فيما بعد، فإذا كان المجنون ذلك الجسد المسكون بالروح الشريرة كنسيًا، الذي يستحق لعنة الرب فيما قبل نظرياً وفيما بعد عمليا، فإن المجنون هو نظير السفاح والشاذ والمخلِّط، فيما تنتقم قيم المجتمع الرأسمالي من هذا المنبوذ الشرير بعنوان العطالة الاقتصادية، والكساد العضلي، ليودع بعد ذلك في بيمارستان التطهير العقلي، منتظراً مرحلة جديدة من الحكم الثقافي عليه، تحدِّده مسارات الواقع السائد في حينه.

هل كان انشتاين مجنوناً وهو يفكر بالزمن بعداً رابعاً للأشياء حيث يخضع لِسُنّة الانحناء لأنَّه عبارة عن سيل من الفوتونات؟

نعم، هو مجنون، لأنَّ الزمن في زمنه ليس كذلك، ومثل هذا التفكير خروج على الطريقة السوية، وإيغال في حمأة شيطانية مخيفة، تقلب الحقائق والوقائع، وتتلاعب بالمقدَّس بشكل فوضوي ووقح وبعيداً عن لياقة العقل، ولكن ما أنْ انتصرت النظرية تحول الجنون عقلا، بل العقل الذي تعد مواجهته نوع من الجنون هي الأخرى!

يخلص فيما يخلص اليه فوكو أن (اللاعقلانية) في المنظور الغربي ليست قيمة ثابتة محدَّدة بدقة، تصلح أن تكون نقطة عودة لفحص ما يقع وما يحصل وما ينتجه الفكر وما يتمخض عنه التاريخ، بل هي موقف حضاري يتحدد من الآخر حسب نظامه الثقافي السائد في حقبة معينة!

هل انتهى كل شيء؟

بنيوية (فوكو) كأي بنيوية أخرى كانت تسعى لعقلانية صارمة، تفتش عن نسق أو أنسقة تتحكم بالظواهر، هناك يكمن السر، بعيداً عن مقولات الشدة والضعف، العلة والمعلول، الامكان والوجوب والامتناع، لأن البنيوية بشكل عام (تقوم على فرضيّة وجود نظام محكم يحكم العالم والأشياء، والنظام أو النسق العام هو ما تحاول البنيوية الوصول اليه ثم القيام بعد ذلك، وفي إتجاه معاكس بتطبيقه على الأنساق الصغرى)[33]، فهي عكس ما يتصوره كثير من القراء العرب، بعيدة عن الرخاوة الفلسفية، وقد انتصرت لصرامة الدال،

---

(33) المرايا المحدبة، ص69.

وابتعدت به عن شطط اللعب الشيطاني، والمراوغة، بل إن المعنى إنما يكون ممكناً فيما هناك أنسقة أساسية من التقاليد، سواء كان هذا المعنى يتعلق بالعلوم الطبيعية، أو اللغة، أو علوم الحياة، وقد حاول شتراوس أن يكتشف نسقاً مشتركاً للاساطير، بمثابة إحالة لقراءة الأسطورة وتفتيتها من أجل الفهم والاستيعاب، والبنيوية متحيزة للعلوم الطبيعية بشكل قاطع، رافضة رخاوة العلوم اللاإنسانية، وإذا كانت هذه الأخيرة عبارة عن علوم زائفة في تصور ليفي شتراوس، فهي ليست علوماً في الأساس كما كان يلح ميشيل فوكو، وما على العلوم الطبيعية سوى حماية حريمها من تسلل الإنسانيات (. . .إن العلوم الإنسانية تشكل خطرا دائما بالنسبة لأشكال المعرفة المختلفة، فالعلوم الاستنباطية ـ مثل الرياضيات ـ والتجريبية - مثل الفيزياء - والفلسفية إذا لم تحافظ على أبعادها ومسارها فإنها تنزلق إلى متاهات العلوم الانسانية)[34]، ولكن هل استطاعت البنيوية أن تتحرر من فتنة (القبْلي) وتتجاوز محنة الإحالة على أواليات سابقة على التجربة؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فأين نضع إذن أواليّة الكل على الأجزاء؟ وأين نضع مبدأ قراءة الأحداث والظواهر ليس على سنّة التوالي الزمني، بل وفق فكرة التزامن؟ إنّ (التشبّه بالعلم وبلوغ الصرامة العلمية لم يكونا حكرا على فوكو فحسب، بل كانا وما زالا قاسماً مشتركا بّين أصحاب التوجّه البنيوي، وإن كانوا يرفضون هذه التسمية)[35]، فقد استعان (لاكان / الفيلسوف الشيطان /) بكل ما تمخَّضت عنه الثورة اللسانية لقراءة مشروع فرويد مرّة ثانية، وقد توسَّل ليفي شتراوس بأدواة البحث المجرّد للبحث عن (الثابت العقلي المتخفي وراء الظاهرة)، ففتح علينا بمنطق جديد، هو منطق الشعوب البدائية، هو منطق كما هو منطق الشعوب الحضارية، وكل منطق له آلياته وحركته وطريقة استدلاله، وهكذا مع التوسير وهو يقوم بتشريح فذ لتراث ماركس، حيث استبعد منه ماركس الشاب بـ(ماركس) الناضج، متوجاً الحقيقة الماركسية بالسفر الخالد حصرا، أي (رأس المال)، فالبنيوية إذن محاولة فلسفية علمية صارمة، حيث تشخص فكرة (البنية) كمركز لهذه المدرسة، والبنية مهما

(34) جعفر، عبد الوهاب، البنوية بين العلم والفلسفة، طبع دار المعارف، مصر، ص301.

(35) مهيبل، عمر، من النسق الى الذات، منشورات الاختلاف، طبع الدار العربية للعلوم، بيروت، سنة 2006.

قيل في تعريفها تتخذ هوية (القبْلي) بشكل من الاشكال، فهل نحن بين يدي (كانط) من جديد؟

نعم وفي الوقت نفسه لا!

(نعم)، لأننا بين يدي عودة مظفرة لقانون ما (قبل)، مبادىء سابقة، و(لا)، لان العقلانية البنيوية نقد عنيف وشرس للعقلانية الديكاترتية والكنطية!

كذلك عاد مشروع (الماهية) على يد هورسل بعد غياب طويل!

كيف كان ذلك؟

سيأتي كلام مفصل.

6 - أنتحر(دولوز) ولم تنتحر فلسفته...

ترى لماذا أرى هكذا؟!

دولوز مشروع فلسفي ينقلني مباشرة إلى الفلسفة الارسطية ثم فلسفة الفلاسفة المسلمين، لقد وضع بذرة مشروعه وكانه يقرأ فلسفة هؤلاء!

المفاهيم!

ذلك هو مفتاح (دولوز)، الفلسفة تضطلع بمهمة مركزية، صميمية، إنّ نقطة الخلق ومبعثه وسرَّه في الفلسفة هي المفاهيم، العلم لا يصنع المفاهيم، بل الفلسفة هي التي تصنع المفاهيم، أليس هذا مبحثاً ماهويا ً منطقياً فلسفياً استحوذ على العقل الفلسفي الإسلامي بشكل مذهل؟ ألم ينوِّع فلاسفة المسلمين المفاهيم إلى (طبيعية، فلسفية، منطقية)، تأثراً بفلسفة ارسطو أو منطق أرسطو، وكل صنف من هذه المفاهيم له دوره في المعرفة وخلق الفكر؟

هذه النقطة تحتاج إلى حفر أعمق، فإن معركة المفهوم ليست حصراً على فلسفة دولوز بل هي معركة الفلسفة عموما، وإلّا ماذا نقول عن الجوهر، وعن الإمكان، وعن الموناد، وعن الجدل، وعن الأطروحة والطباق، عن التناقض، عن التضاد، عن الصيرورة، عن الكينونة؟ وغيرها من المفاهيم التي تعج بها الفلسفة؟.

يقول دولوز: (الفلسفة هي فن تشكيل وابتكار وفبركة المفهومات)[36].

يعلل دولوز ذلك بقوله بأن: (الفيلسوف يُطِّلُّ على الحقيقة عبر تعداد المفهومات، أو عبر خفض عددها، إنّه يعرف أيًا منها غير قابل للحياة، اعتباطية أو غير أصلية لا تثبت ولا لحظة واحدة، كما يعرف الجيِّدة منها والتي على خلق أو ابتكار، ولو كان هذا الخلق مدعاةً للخوف أو للخطر)[37].

دولوز يكرِّس كل جهده الفلسفي في قراءة وتنظير وتشغيل وتوظيف وخلق (المفهومة) إنه يتعامل شبقياً مع هذه المفردة! ومن هنا كان فيلسوف (المفهومة) بجدارة مهما كانت أفكاره وتنظيراته عن هذا المعشوق، أنها اشبه بـ(موناد) ليبنتز، تلك المفردة الروحية الخالدة في فكر هذا الفيلسوف، فهي (غير مادية... تاريخية رغم صلادتها الوجودية... تذهب إلى اللانهاية... مخلوقة ولكن ليس من لا شيء... مطلقة ونسبية... نسبية بالنسبة لعناصرها الخاصة، مطلقة من حيث هي كل...)[38].

يقول دولوز: (الفيلسوف صديق المفهومة، هو مفهومة ـ بحد ذاتها - بالقوّة...)[39].

هذه الصداقة إبداعية، ذلك لأن لديلوز مفهومه الخاص عن الصديق والصداقة، فإن الصديق يصبح (صديق ما يخلقه هو بالذات)[40].

إذا كان هناك المفهومة بهذه السعة والفاعلية والنشاط والحضور والضرورة، فهناك أيضا (مسطَّح المثولية).

فما هي مسطح المثولية؟

يبدو لي من خلال مراجعتي وقراءتي لمُنتَج دولوز المترجم للعربية (ما هي الفلسفة) ان المصطلح يعني المحيط الذي يتحرك فيه المفهوم (المسطَّح هو

(36) دولوز، ما الفلسفة، ترجمة جورج سعد، دار عويدات، بيروت، سنة 1993، ص12.

(37) نفسه، ص13.

(38) نفسه، ص25-33.

(39) نفسه، ص14.

(40) نفسه، ص15.

الماسك الوحيد بالمفهومات، ليس المسطح مناطق أخرى غير القبائل التي تسكنه، وتتحرك فيه، أنه المسطح الذي يضمن توصيل المهفومة...)[41].

يقول دولوز: [عوامل المسطح هي (خطوط بيانية) فيما المفهومات هي (خطوط حادّة)، الاولى هي حركات للامتناهي، فيما الثانية، الإحداثيات الحادّة لهذه الحركات][42].

دولوز يطرح في بنية مشروعه مصطلح (الشخصانيَّة/ الشخصيَّة المفهومية)، ويجعله جسرا بين المفهومة من جهة وبين مسطح المثولية من جهة اخرى.

ولكن ما المقصود بهذا المصطلح؟

شخصية الفيلسوف ذاتها، بلحاظ الافق، بلحاظ مكوناته عبر تمحضه من خلال مروره الحاد والساخن بمن سبقه من الفلاسفة، ماركس شخصانية مفهومية، يذكرني هذا بـ(مبدأ أو فكرة اتحاد العقل والعاقل والمعقول)، حيث تتحول الفكرة بحد ذاتها إلى عقل، يتوسل بها صاحبها الى غيرها من الأفكار، الشخصية المفهومية بمثابة الوسيط الذي من خلاله يعبر الفيلسوف عن مشروعه، أفكاره، تصوراته، نشاطه، إبداعه، أين نضع مفهوم (ديكتاتورية الطبقة العاملة)، كذلك (الكوجيتو) كذلك (الرعدة / كيركجارد)، كذلك (الروح المطلق / هيجل)، كذلك (الأنا المفكر/ ديكارت)؟

هذه المفاهيم تلبّست روح كل من اخترعها، من ابتكرها، تحول هو الى طريقة تفكير، طريقة حياة، عيش، نمط، وبالتالي، كان ماركس شخصانية مفهومية، وبالمثل، هيجل، وكل واحد من هؤلاء عبارة عن بحر أو تيار من الفلاسفة السابقين عليهم، فالشخصانية المفهومية هي تقاطع لاحداثيات سابقة، من شخصانيات مفهومية سابقة، فهذا سقراط، هو (الشخصية المفهومية للأفلاطونية)[43]، ولكن هنا التفاتة مهمة بالنسبة لهذا المفهوم عند دولوز، فمن الخطأ أن نتصور أنَّ ماركس تابع لهيجل، من الخطأ أن نتصور أن ارسطو تابع

---

(41) نفسه، ص44.
(42) نفسه، ص46.
(43) نفسه، ص69.

لافلاطون، وهذا تابع لسقراط، في نطاق هذا التصور للشخصانية المفهومية، بل [الشخصيات المفهومية هي (تابعات)[44]/ ، وهذا نوع من القلب في الترتيب، لم يسبق دولوز به أحد، وأن اسم الفيلسوف مجرّد (اسم مستعار لهذه الشخصيات)].

يقول ديووز: (إن الشخصيات المفهومية هي عوامل النطق الحقيقية، من أنا؟ إنّه دوما شخص ثالث)[45].

إنها أشبه بالتناص الشخصي، عبر المفاهيم، عبر الفكر، عبر الفلسفة [الشخصية المفهومة هي الصيرورة، أو موضوع فلسفة، ملائمة للفيلسوف، بحيث أن كوز ـ أبله ديستوفسكي ـ أو حتى ديكارت يجب أن يوقعوا (الأبله)، ونيتشة و(المسيح الدجال) أو (ديونيسوس المصلوب)][46].

يشن دولوز حملة شعوى على تعريف الفلسفة بما يقربها إلى التامل أو كونها تواصلاً بواسطة كليات، بل هو عدو هذه الكليات، فيما يصر إن الفيلسوف صديق المفهوم كما سبق وأن قلنا، ولما كانت الصداقة في تصور صاحبنا هي التماهي في أعلى درجاته، فإن الفليسوف هو صديق ما ينحت، وما يخلق، أي صديق مفهومه، هناك علاقة ايروسية بين الفيلسوف وصديقه، ذلك الصديق الذي هو المفهوم الذي ابتدعه!

دولوز وفق هذا التصور هو نيتشة، في المقام الأول، ونيتشة تحول إلى دولوز عبر دولوز نفسه، بل نيتشة تابع لدولوز حسب نظرية الشخصانية المفهومية، هل يعني هذا أن نيتشة امتد بثوب جديد، وبرؤى جديدة، وبروحية فلسفية مغايرة أو مختلفة مع ما هو عليه، وذلك عبر ويلوز؟ فكان تابعا بهذا المعنى؟

الواضح أن دولوز فيلسوف رحّال، يطوف بيوت الفلاسفة، من سقراط وحتى صديقه الحميم مشيل فوكو، لم يركن إلى زاوية قط، رغم أن هايدجر يرى أن غاية الإنسان هو الإسكان، يبحث عن نهاية لمتاعبه، فيما ويلوز وهو من المتاثرين بهايدجر كان رحّالا، لم يستقر، استقراره أنْ لا يستقر!

---

(44) نفسه، ص70.
(45) نفسه، ص70.
(46) نفسه، ص70.

إن هذا التجاذب الغريب في كتابه (ما الفلسفة)، كذلك كتابه (الصورة) بين الأفكار واللوحات وأبطال الروايات وشخوص الفلاسفة والأرقام والمعادلات الحكمية تجعلنا نقول إنَّه فيلسوف رحّال! وهو الذي يدعو إلى ضبط الفلسفة مفاهيميا، وإنقاذها من لعب الحكمة الدينية، وتورطات بعض العلماء!

أليس هو الذي يعترض على تأويل رواية (بحثا عن الزمن الضائع) خلافا لما درج عليه الكثير من النقاد، من أنها استرجاع ذكريات لا إرادية، حيث يرى دولوز أن الأمر عكس ذلك، إنّها: (رواية تعلم، البطل يتعلّم باستمرار، الإشارات التي تأتيه من مختلف الأنحاء، يتعلم من حياة الطبقة السياسية، وحياة الطبقة الاستقراطية، وحياة المتع الحسيّة، وحياة الفن. . .)[47].

ويثور نقاش حول مفهوم دوولز عن المفهوم، هل هو ذات المنحى الارسطي؟ إن المفهوم يحمل سمات وروح مبدعه[48]، وبالتالي، كيف يتسنّى لنا أن نقول أن دولوز ارسطي جديد؟ خاصة وأن كل فلسفة هي بمثابة تجربة فردية، شخصية، ذاتية، وعليه تصعب هذه المحايثة، فمفهوم دولوز هو غير مفهوم ارسطو، ولا يلتقي بـ(مبدأ الهوية الارسطي المعروف)[49]، إذن يجب أن نعرف ونعي ما هو المفهوم الأرسطي، هذا ما نؤجله لوقته، حيث هناك بحث في المفاهيم بشكل عام.

لقد حاور ديلوز الفلاسفة بعمق وشهية ورغبة وتفاعل، وما تصوُّره أو فلسفته عن المفهوم سوى ثمرة لهذا الحوار الطويل.

يشتغل دولوز على العلاقة بين الفلسفة والعلم من أجل انقاذ الكيانين من الاختلاط والتداخل الموهوم والمصطنع أحيانا فيقرر: (أن العلم في أحدث تطوراته المذهلة قد صارت أبحاثه تترنح على التخوم الدقيقة بين المتناهي واللامتناهي، فهو لا يمكنه أن يستخدم الدالّات المحدودة لتثبيت ما يقع خارج نطاقها، وهنا بالضبط تدخل الفلسفة لتساهم باكتشاف المفاهيم التي قد تحادي أو

(47) ريكور، بول، الذات عينها الآخر، ترجمة جورج زيناتي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، طبع بيروت، سنة 2005، ص30.

(48) من النسق إلى الذات، مصدر مرَّ ذكره، 196.

(49) نفسه، ص199.

تناظر الدالّات الرياضية. . .)[50]، فالفلسفة إذن تبدأ حيث ينتهي العلم، الشمولية خاصّة فلسفية، شمولية العلم بنتائجه وثماره النظرية، مهمة الفلسفة عبر أدواتها، فهل الاداة هنا هي المفهوم؟!

لقد قالت الفلسفة الكلاسكية بـ(المعقول الطبيعي) أو ما تسميه بالمعقولات الاولى، وهي المعقولات المستلّة من أفراد خارجيين، وتلعب هذه المعقولات أو المفاهيم دورا صميميا بل مصيريا في سير العلم الطبيعي، بل العلم الطبيعي يدور مدارها، فهل المقصود هنا هذه المعقولات/المفاهيم؟

لا أعتقد ذلك، لأنَّ المفهوم لدى دولوز حركة، المفوم يُخلق، يُبتدَع، يُفبْرك، ومثل هذه المواصفات والضوابط ليست من خصائص وشؤون المفهوم/المعقول الارسطي.

وهناك الكثير لم يحن وقته بعد!

والآن جاء دور العقلنة..

ما هي العقلنة؟

نقرا كثيرا عن ضرورة عقلنة الإقتصاد. . . عقلنة علم التحليل النفسي. . . عقلنة التاريخ. . . عقلنة الإسلام. . . عقلنة المجتمع. . . عقلنة التكنولجيا..

ولكن ما هي العقلنة؟

من الصعب تعريف (العقلنة) وفق أو طبق معايير المنطق الارسطي، التعريف بالحد الكامل، الجنس القريب والفصل القريب/الإنسان: حيوان ناطق/ أو بالحد الناقص، أي بالجنس البعيد والفصل القريب/الانسان: جسم نام حساس ناطق/أو التعريف بالرسم الكامل، أي بالجنس القريب والخاصة القريبة/ الانسان: حيوان ضاحك/أو بالرسم الناقص، ورسمه بالجنس البعيد والخاصة القريبة/الانسان: جسم نام حساس ضاحك/فتعريف وفق أو طبق هذه المعايير صعب في مثل هذه المفردات والمصطلحات والمفاهيم.

(50) نفسه، ص203.

يعرف بعضهم العقلنة بما يلي: (اضفاء الصفة العقلانية، وجعل شيء عقلانيا، أي مطابقا للعقل)[51].

التعريف ينطوي على دور صريح، لانّه يتضمن المعرَّف بشكل واضح (العقلانية، عقلانيا)، ولكن ربما يخفف من الأزمة قوله (أي مطابقا للعقل)، إلّا أن السؤال الذي ينهض هنا هو المقصود بـ(العقل) الوارد في التعريف، فقد مرّ بنا كلام طويل عن معنى العقل، وهناك معركة مفاهيمية شرسة حول هذه المفردة السحرية المائجة، وبالتالي، ينبغي أن يكون هناك توضيح أكثر وأعمق.

تقول الموسوعة ذاتها: (تكمن العقلانية في الاستعانة بالعقل لحل مشكلات من النسق العملي)[52]، حيث ما زال السؤال قائما، ترى ما المقصود بـ(العقل) هنا؟ هل هو تلك المعلومات التي نختزنها والتي تحولت إلى آلية بحث وتقصي وتعريف وتشكيل معارف جديدة، أم هو العقل بالمعنى العضوي كما يتصور البعض، أم هو تلك النفس النورانية كما يتصوره المتصوفة وبعض العرفاء؟ ثم الملاحظة المهمة هنا، إنّ العقلانية كما وردت في هذا النص المختصر الخاطف تتصل بالنسق العملي، وليس النظري.

إنّ التمعّن في موارد استعمال العقلنة تفيد إنَّ الأمر يكاد أن يقترب من المجال التقني، الإجرائي، بحيث يكون الهدف في النهاية (الحصول على الحدّ الأقصى من المردودية بالحدّ الأدنى من الوسائل، هذا الاتجاه في فهم العقلانية تدخل في علم التحليل النفسي، كذلك في علم الاقتصاد وعلم الاجتماع والقانون والعلم والفن.

هنا يمكن تشخيص المراد من (العمل العقلاني) بدرجة لا بأس بها من الوضوح والبيان، أنْ يكون العملُ عقلانيّاً، يعني أن تكون وسائله متطابقة مع الهدف أو الأهداف المتوخّاة من العمل ذاته، وبالتالي، سوف نوفّر على نفسنا الكثير من الجهد والوقت، لا يمت مصطلح العقلنة هنا الى الأخلاق، أو إلى

(51) المعجم الموسوعي في علم النفس، اعداد لوريد سيلارفي، منشورات وزارة الثقافة السورية، سنة 2001، ج4، ص1672.

(52) نفسه، ص1672.

مفهوم العقل التواصلي الذي طرحه هابرماس، لا يمت بصلة إلى العاطفة، بل هو من ضمن دائرة الفعل، العمل، الإجراء، فكثيرا ما يُفهَم من العقلنة تلك المُديات التي قد ينتمي بعضها الى الجانب المعنوي، او الروحي بصورة من الصور أو شكل من الاشكال.

العالم النفساني البريطاني أرنست جونز (1879-1958) يُعتبر أوّل من أدخل العقلنة في ميدان علم النفس التحليلي، وقد ضمنّه مفهوما خاصاً به، يشرح به (الميل الموجود لدى كل إنسان، الى تقديم تبرير شعوري، شبه منطقي، لتصرُّفات وأفكار، وعواطف، يجهل اسبابها الحقيقية)[53]، والرجل كان من روّاد مدرسة التحليل النفسي، وقد قام بترجمة حياة استاذه سيجموند فرويد، وُصِفت الترجمة بأنها على قدر كبير من الموضوعية، رغم أنه كان المسيحي الوحيد بين يهود تتلمذوا على يد الأخير، والبريطاني الوحيد فيما كان الآخرون نمساويين وحسب!

قام الفيلسوف الالماني (ماكس فيبر 1846-1922) في كتابه (الاقتصاد والمجتمع) بـ (البرهنة أن النشاط الاجتماعي قد تخلّص من نفوذ التقليد ليتبع منطقاً يمتاز بفاعليته الخاصة)[54]، فهو بهذا التقرير يريد أن يقول أن النشاط الاجتماعي في الغرب دخل مرحلة (العقلنة)، ففي المجال الاقتصادي على - سبيل المثال - تعتمد المؤسسة الرأسمالية على مباديء تنظيم العمل، واستخدام التقنيات الحديثة، الأمر الذي يقلص من المبذول جهداً وزمناً في السعي لتحقيق مكاسب أكبر وأوسع، وفي السياق نفسه، نكون قد أمضينا عقلنة علم الاجتماع عندما ينتهج نمط سلوك (يتناقض مع الأفعال الروتينية التي يتحكّم بها التقليد، ومع الأفعال الإنفعالية التي تقودها الأهواء، ومع العقائد التي تقودها الأحكام المسبقة)[55].

الغاية المرجوّة يجب أن لا نتوسَّل إليها بالتعويذ والاماني والسحر، بل بالتقنيات العقلية والتقنيات الألية المتطورة المتقدمة، القياس والتقييم والتجريب،

---

(53) نفسه، ص1672.
(54) معجم العلوم الانسانية، ص698.
(55) نفسه، ص699.

وبهذا نستبعد القيم الروحية والتقليدية والسحرية والغيبية ونحن نحاول أن نصل الى هذه الغاية.

لقد أمضى الخليفة عمر بن الخطاب مشروع عقلنة المجتمع المسلم في وقته عندما اجترح أو استعار بعض الانظمة الإدارية الساسانية وغيرها في تنظيم دفاتر الجند والرواتب وغيرها من التدابير التي تخص إدارة الدولة وتسيير شؤون المجتمع، فهو بهذا الإجراء المتقدم قلص الجهود، واختصر الوقت، وسهل المهمة، وفيما تجري جهود لتوسيع مشروع المطر الاصطناعي، نكون قد لجأنا الى العقل بمعنى معين، بمعنى (العقلنة) بدل صلاة الاستسقاء، ومنظومة التعاويذ والادعية والصلوات وغيرها من وسائل غيبية معروفة قديما وحديثا لاستمطار السماء بعد جدب وقحط.

الفن كما يقولون غذاء الروح، ويكفي أنَّ شوبنهور يقرر إنَّ الخلاص لا يكون الَّا بالفن، والفن وحده، ولكن يمكن مع ذلك عقلنة الفن، إنَّ استخدام التقنيات الحديثة في توزيع اللون وكيفية خلق ألوان جديدة، إنما هو نوع من العقلنة، لأنَّ العقلنة كما قلنا ليست قيماً أخلاقية أو دينية أو أديولوجية، بل هي ممارسة تتوافق فيها الوسائل مع الغايات في معادلة من اختصار الوقت والجهد والمادة المبذولة.

الإدارة دخلت مرحلة العقلنة بفضل النظام البيروقراطي، والبيروقراطية غير الروتين كما يفهم كثير من الناس، بل هي لوائح ونظم للحماية من التسيّب والفوضى والانحراف، الأمر الذي يلغي الطابع الشخصي في النظم الإدراية، وهي في هذا الإطار ومن خلال هذا المفهوم تشكل نموذجاً من نماذج العقلنة، ولقد شهدت مجتمعات كثيرة ظاهرة البيروقراطية بهذا المفهوم، أو هذا المنحى، فمن منّا ينكر ما عرفته الصين القديمة بل ومصر الفرعونية من تعقيدات إدارية كان من شأنها حماية الدولة، وصيانة العمل، وتأمين السلامة في سير المهمات الادارية، وبالتالي، ليست البروقراطية نتيجة أولى أو نهائية للعقل الغربي، فالعقلنة هنا ظاهرة إنسانية، يمكن أن تظهر مع هذا المجتمع أو ذاك، تتأثر بتعقيد العلاقات بين الناس، وتنامي العدد السكاني، وتزايد الحاجات، وغيرها من عوامل أخرى، وفي الوقت الذي يشن فيه ماركس حملة شعوى على البيروقراطية

ويعدها آفة الاغتراب، لان الإدارة البيروقراطية التي تُعد أداة الوصل بين الدولة والمجتمع، تؤدي نتيجة لتضخمها الى تعقيد الحياة، وترسم علاقة موحشة بين الانسان والحياة بشكل عام. . . فيما هذا هو تصور كارل ماركس عن البيروقراطية، ولكن، العقلنة كما عرفنا مفهومها في هذا المجال بالذات نجد ماكس فيبر يؤله البيروقراطية ويراها حتمية، ولابد منها، وقد تصدى ماكس فيبر بضراوة لماركس على صعيد تصوراته عن الدين والبيروقراطية وعلاقة الاستعمار بالأمبريالية، حيث كان رأيه أن الرأسمالية ليست نتيجة حتمية للامبريالية، بل كانت نتاج التحول الهائل الذي حصل في تطور التصور المسيحي عن الحياة، وذلك ببزوغ عصر البروتستانتية!

كان الفعل (المُعقْلَن) جوهر الفكر الذي تفجر لدى ماكس فيبر، وفي نطاقه كان تصنيفه الرباعي المشهور لنوع العمل (الفعل العقلي / وهو الفعل الواضح الهدف والوسيلة، وتحكمه معايير الدقة والضبط، الفعل العقلي الآخر / المنبعث من أهداف روحية، محكوم بقيم مطلقة، وصاحبه على وعي به، الفعل العاطفي / وهو الفعل الذي يصدر عن حالات شعورية مثل الفرح والحزن وغيرهما، الفعل التقليدي / وهو الفعل الذي تمليه الاعراف والتقاليد وما تسود المجتمع من أفكار وتصورات وقيم/، ويرى فيبر إنَّ العقلانية محصورة في النموذجين الأولين من الفعل.

في خضم هذه الاحتدامات الفكرية انبثق أكثر من مفهوم مضاف الى العقلنة، مثل الفاعل العقلاني، والخيار العقلاني، والعقلانية الموسّعة والعقلانية المحدودة، وليس هنا مجال الكلام عن هذه المفاهيم.

الفصل السابع

مشروع التديّن العقلاني

1

في خضم المعركة الجارية حول العقل والعقلانية والعقلنة تعريفاً وبيانا وتوضيحاً واستخداماً ينبثق مشروع (التدين العقلاني) في الأوساط الدينية في سياق ما يُعرف بتيار (علم الكلام الجديد)، ولم يكن المشروع يخص المؤمنين المسلمين وحدهم، بل هو مشروع يخص كل المؤمنين بالدين والتدين، بل هو مشروع يهم كل من يهتم بالدين دراسة وبحثاً وبياناً واكتشافاً، سواء انطلاقاً من موقف سلبي أو إيجابي، وسواء انطلاقاً من إيمان بالدين بصورة من الصور او رفضاً للدين بأي صورة من الصور.

ولم تكن قضية الإيمان والعقل قضية جديدة في تاريخ الفكر، بل هي قديمة، ما دام الإيمان يتصل بالغيب، ما دام الدين فيه غيب، ولعله من المعروف أن المسيحية أو بالأحرى الكنيسة المسيحية تطرقت لهذه العلاقة بشكل مستمر، وعميق، وكان هناك اتجاهان رئيسيان في تفسير أو بالأحرى في تنظيم هذه العلاقة، الاتجاه الأول يركز على الإيمان أوَّلاً ثم التعقل (أؤمن ثم أعقل)، والاتجاه الثاني يركز على التعقل أوَّلاً ثم الإيمان (إعقل ثم أؤمن)، ولكل اتجاه مبرراته ومسوغاته بل وبراهينه أيضا، وفي الإسلام أثيرت القضية تحت عنوان التعارض بين العقل والنقل، وكان هناك أكثر من اتجاه في تنظيم هذه العلاقة المعقدة، فمن العلماء من يؤكد أن أي تعارض بين العقل والنقل ينبغي أن يُحسَم لصالح النقل، أي نكيِّف العقل بشكل من الأشكل الى مقررات النقل، النص، الإمضاء الديني، ينبغي تكييف العقل باتجاه النقل، أي إنَّ العقل في خدمة النقل، في خدمة الكتاب المقدس، النص المُدّعى أنه سماوي، والحجة أن العقل مهما

سما، ومهما تضخَّم دوره، ومهما بلغت طاقته لا يمكنه أن يتوغل في كل أسرار النص الغيبي، وبالتالي، عليه أن يتكيَّف مع النص، فالعقل ينبغي أن يمارس التسليم، هذا هو مقصودي بأن الاتجاه المذكور يجعل العقل في خدمة النقل، فيما هناك منحى آخر، يرى أن العقل هو ركيزة الإيمان، وهو الطريق الى الإيمان، وهو دعامة الإيمان، وإن (الدور) المنطقي سوف يبرز بشكل واضح إذا اعتمدنا على النص أوَّلا، إذ كيف نفهم إيجاب التعبد بالنص فيما عدمنا دليلاً على ذلك من خارج النص، الدعوى لا تثبت ذاتها، فهي ليست بديهية، وليس خارج النص إلّا العقل، وبناء على ذلك، إذا ما كان هناك تعارض بين العقل والنقل فالأولى حسب تلك المعطيات أن يوأوَّل النقلُ عقليّاً، أي أن نكيِّف النقل للعقل وليس العكس، وربما من هذه النقطة الحرجة نشأت عملية التأويل، ومن هذه النقطة بالذات يبرر التأويليون مشروعهم التأويلي، ومن الأمثلة التي كانت مدعاة هذه المعركة على كلا جانبيها مسألة (استواء الله على العرش)، ففيما ينحى التأويليون الى صرف الكلام أو النص الى جهة بعيدة عن الحرفية، نرى المدرسة الأخرى تصر على أن العرش هو عرش، والاستواء حصل فعلا، ولكن الكيف مجهول، وبهذا انتصر النقل، وتصدَّر واجهة الفهم والتصور، وبين هذا وذاك من لا يرى ضرورة لإقحام العقل في مثل هذه المشتبهات، بل ليبق العقل في حريمه، يبحث في الطبيعة والتاريخ والمجتمع، وليبق النص المقدس في عليائه، وما على المسلم سوى الإيمان دونما فحص عقلي، ودونما إثارة عقلية، أي لكل من الدين والعقل ميدانه الخاص به، ولا يجوز التماس بين الدائرتين، سوى تماس الانتصار للإنسان وحل مشاكله المادية والروحية، وتشخص في البين مدرسة أخرى، ترى إن التدين أو الإيمان قضية تجربة شخصية، والبرهان عليها نابع من التجربة الذاتية، وقد وجدت هذه المدرسة صداها العميق لدى بعض المدارس الوجودية المؤمنة، كما هي على يد كارل يسبرز والفيلسوف الدانماركي (كيركجارد)، ولم يقف الحد الى هنا، بل تواصلت مسيرة البحث، بحث العلاقة بين الدين والعقل، وأفرزت الكثير من النتائج والمفردات والتوجهات، قد نأتي على بعضها بإذن الله.

2

التدين العقلاني، وليس التدين العقلي، فارق بين المصطلحين، وسيتضح المقصود في الأثناء، وقد تناول موضوعة التدين العقلاني بعض فلاسفة اللاهوت الغربي، خاصة في ألمانيا، ومن الشرقيين كانت هناك محاولة جادة رائدها الشيخ (مصطفى ملكيان) وقد أصدر في ذلك كتابا بهذا العنوان ترجمه للعربية الدكتور عبد الجبار الرفاعي وطه نجف، وطبعه مركز فلسفة الدين في بغداد سنة (2005).

التدين العقلاني هو الحياة المعنوية، وهو بذلك يشكل المعادل الموضوعي لفهم الدين عقلانيا، ولا يكون ذلك من داخل الدين، بل من خارجه، أي نقيم البرهان على التدين من خا رجه، أهميته، فائدته، الحاجة إليه، وبذلك فهو لا يتصل بالإسلام على شكل حصري، بل هو عام، أي دين، بلا فرق بين دين وآخر.

يذكر الشيخ ملكيان أن هناك (اثنتي عشرة سمة أو ميزة للدين العقلاني أو للتعقل الديني)[1] فهو تدين شامل، لا بمعنى الشمولية الذي يوازي حذف الآخر، بل يعني شمولية التدين للذات، فالمتدين العقلاني تسري مباديء الدين العقلاني في كل مفردات سلوكه، تماماً مثل الاوكسجين الذي يسري في كل خلايا الجسم الإنساني، فهو فلسفة للحياة، ثم التدين العقلاني لا يدعي احتكار الحقيقة، بل يطلبها، يجري وراءها، لا يدعي اليقينية، اليقين يفسد التدين العقلاني، ينهي وجوده، يلغي الحاجة اليه، عندما تتيقن من شيء فلا قيمة له فيما بعد على صعيد المعاناة من أجل تحصيله، وبذلك تكون على علاقة جامدة وروتينية بموضوع اليقين، ربما يفقد بريقه في داخلك، يضمحل كشعلة نارية عاطفية، كوقود للحركة باتجاهه، إيمان بين شك ويقين أفضل وأعمق وأرقى من إيمان قائم على يقين مطلق، والسمة الثالثة هي أن التدين العقلاني يؤمن بأن الكون نظام اخلاقي، أي أن كل عمل خيّر سوف يجد له مكاناً في الأرض، لا يضيع، لا يذوي، لا يموت، لا ينتهي، بل يمكث في الأرض، وبالتالي، الأخلاق تتراكم عينياً في

(1) ملكيان، مصطفى، التدين العقلاني، ترجمة الدكتور عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، طبع مركز التسامح الديني، سنة 2005، بغداد، ص5

الكون، والسمة الرابعة للتدين العقلاني هي الممارسة النقدية، لا تدين عقلاني بدون النقد، النقد الموضوعي، نقد المسيرة، نقد الموقف، نقد المتبنّى، و(لباب القول هو أن التدين العقلاني تدين يصاحبه تفكير نقدي، يتحاشى تصيّد العيوب والهفوات، فهو نسق فكري، رسالته أن يرتبط الالتزام العقدي لدى الإنسان بعلاقة طردية مع متانة الشواهد والأدلة على العقيدة المنظورة)[2]، ومن ثم تأتي السمة الأخرى هي التي تقول بأن التدين العقلاني يعني ضبط النفس، وجوهر ضبط النفس يتمثل بصمود الإنسان المتدين أمام نزوات الذات العابرة، الفائتة، يعني التحكم باللذات الزائلة من أجل اللذات الدائمة، (أن اللذات العاجلة التي تتبعها ندامة مقيمة يجب أن تُترك، والصعاب الزائلة التي تتمخّض عن يسر ونعيم دائمين لابد أن تُبادر إليها، ولو فكّر الإنسان بعمق في هاتين التوصيتين تيقن بهدي من عقلانيته. . .)[3].

السمة الأخرى التي يتسم بها التديّن العقلاني هي ما يسميه الكاتب أو صاحب المشروع بـ(سيادة الذات) ويعني بها تمكّنه من نفسه، أن يخرج من (سيادة الآخر) الى (سيادة الذات)، ويوضح صاحب المشروع السمة هذه أكثر فيقول: (لا مراء في أنَّ التدين في مراحله الأولى لابدّ أن يكون تقليدياً تبعيا، فيتبع الإنسان تعاليم الباري بشكل تقليدي، من دون أن يعرف الحكمة منها، بيد أنه في مراحل لاحقة سيحاول التوافر على عمق ديني، وفحص وتمحيص لمبادئه العقدية، يكشف له أسرار الدين وآثاره، إلى درجة أنه سينتفع بها مباشرة، ويبلغ تدريجياً مرحلة الإيمان بها حتى لو لم تنزل من الله. . .)[4].

السمة السابعة في تفكير صاحب المشروع ما ينص عليها بقوله: (الطمأنينة بلا إطمئنان)، نافذا من خلال هذه النقطة الى بيان العلاقة بين العقل والدين، فإن هناك من القضايا ما هو (مدعوم عقليا) وهي القضايا التي يدركها العقل ويبرهن عليها سلباً أو إيجابا، كما في قولنا مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة، ولكن هناك من القضايا التي تتعارض مع العقل كقولنا مثلا (النقيضان

---

(2) نفسه، ص11.

(3) نفسه، ص13.

(4) نفسه، ص17.

يجتمعان ويرتفعان)، فيما هناك قضايا هي في منتصف الطريق، بين هذا وذاك، قضايا لا تتعارض مع العقل ولكن ليست في حوزة العقل، لا تقع في قبضته، العقل يستطيع أن يكتشف صحّة بعض القضايا، ويستطيع أن يكتشف بطلان أو خطأ بعض القضايا، ولكن هناك قضايا لا تتعارض مع العقل ولكن ليس بمستطاعه أن يبرهن على صحتها أو خطأها، خذ مثلاً القول بأن العمل الخيِّر يمكث في الأرض، قضية لا تتعارض مع العقل، ولكن العقل لا يستطيع أن يبرهن على إيجابها أو سلبها، فالمتدين العقلاني حائز على الطمأنينة، ولكن من دون اطمئنان، هذه نقطة مثيرة للغاية رغم وجاهتها، خذ الحسد على سبيل المثال، لا يتعارض مع العقل، ولكن ليس للعقل سبيل إلى إثباته أو نكرانه. والسمة االتالية هي أن المتدين العقلاني (يحتم على صاحبه خدمة أبناء جلدته لمحض اعتبارات انسانية، وبعيدا عن أية حواجز قومية أو وطنية أو دينية أو فئوية. . .)[5]، ويستشهد صاحب المشروع بقول نبي الإسلام (الناس عياليّ أنفعهم إليهم أحبُّهم إليّ)، قد وصف الله نبيه الكريم بقوله تعالى: (رحمة للعالمين)، ومن السمّات أن يصارح المتدين العقلاني نفسه، يصارح ذاته، بعبارة أخرى (فكما نستطيع النظر للآخرين بواقعية، يتوجّب إلقاء نفس النظرة الواقعية على أنفسنا، والذي ينظر لنفسه من هذه الزاوية يستطيع أن يتوب، فالتوبة نظرة محايدة للذات، ومؤشر مراجعة حسابات نزيهة، يمارسها الإنسان مع نفسه)[6]، ويترتب على هذه السمة أكثر من أثر، منها أن ينظر المتدين العقلاني لنفسه (في الوقت الحاضر)، ومنها أن يعترف بأن لا فكاك له من (قبضة الماضي)، ومنها (أن لا يرى حسناته ومناقبه أشد أو أقل مما هي عليه فعلا)، والسمة التي يعدها صاحب المشروع العاشرة، هي أن يحاول المتدين العقلاني استيعاب (هفوات الآخرين)، انطلاقاً من اعتبار (الآخر) صيرورة، حيث من خلال ذلك (لا يعتبر الفرد نفسه سوى فاعلية متواصلة تكتنف العديد من التغيّرات والتحوّلات والتكامل، ما يعين على استيعاب الهفوات وعدم اليأس من تلافيها. . .)[7]، ومن ثم يأتي دور السمة الحادية عشرة، إنّها (الثقة بالنفس)، وموضوعها أعمق

---

(5) نفسه، ص12.
(6) نفسه، ص23.
(7) نفسه، ص24.

مما نتصور للوهلة الأولى، وجوهر السمة هي أنْ (لا يتراجع المتدين المتعقل عن متبنياته ومبادئه حتى لو خالفه فيها كل المجتمع، أنه يقبض على ما يؤمن به، رغم كل ما يتعرّض له من ضغوط نفسية ومادية. . .)[8]، هناك خطا شائع، مؤداه أن بعض الناس يعترض على إصلاح نفسه، بحجة إنّه ينتظر صلاح المجتمع ثم ينفرز صلاحه على ضوء هذا الصلاح العام، وهو تناقض واضح، لأنَّ انتظار كل من صلاح المجتمع كي ننصلح يعني أن عملية الاصلاح تنعدم تماما، (إذ أن الكل في هذه الحالة ينتظر شيئاً غير موجود، ولأنَّ غير الموجود هذا معدوم، فلن يأتي بحال من الأحوال، وسيبقى الجميع صرعى أفيون الانتظار)[9]، ثم من قال إنَّ المجتمع ينصلح كله كي ننصلح في سياق ذلك؟ إنَّ مثل هذه النظرة خيالية وباطلة، حتى الأديان لا تطمح لذلك، وآخيرا ينتهي بنا صاحب المشروع الى السمة الثانية عشرة، وعنوانها (تحاشي الوثنية)، ومؤداها الصميمي هو أن لا ينساق المتدين العقلاني في نظرته للعالم (إلى ما يشبه الوثنية والتصنيم)[10]، أي عدم تحويل النسبي الى مطلق، حتى الدين يمكن أن يتحوّل إلى صنم، فيما الدين نازل من الله، وبالتالي، ينبغي عبادة الله وليس الدين النازل من الله! إن من علامات تحررنا من الوثنية فيما إذا نقَّبنا (في داخلنا لنرى ما الذي نخضع له دون أي نقاش وتمحيص، فإذا خضعنا لشيء دون نقاش ودراسة فهو وثن الذي نركع في حضرته. . .)[11].

3

مشروع التدين العقلاني ينطوي ضمن مشروع أوسع وأكثر خصبا، ذلك هو مشروع الإنسان المعنوي، أو المعنوية كمشروع حياة وسلوك وتفكير، والمعنوية في صميمها لها علاقة بالعقلانية كما يرى صاحب المشروع، رغم أن الظاهر يقول العكس، ولذلك يتساءل في البداية عن إمكانية الجمع بين العقلانية والمعنوية.

(8) نفسه، ص25.
(9) نفسه، ص26.
(10) نفسه، ص26.
(11) نفسه، ص27.

ولكن ما الذي يعنيه صاحب المشروع بـ(المعنوية)؟

لا يتحدث صاحب المشروع عن المعنوية بمفصل عن مشروعه الداعي الى الجمع بينها وبين العقلانية، ولأنه فيلسوف دين، ويتحدث عن التدين العقلاني، نجده يتناول المعنوية بلحاظ هذه النقطة، إنَّها (الحاجة الى الدين، والإحساس بانَّ الدين بمفهومه التقليدي التاريخي الأصولي لا ينسجم مع عناصر الحداثة التي لا يمكن اجتنابها)[12]، ولكن ليس ذلك في نطاق مذهبي، أو وفق صياغة مذهبية، لأنَّ المعنوية في تقديره (عبارة عن اتجاه... شأنها في ذلك شأن الوجودية... إتجاه في النظر الى العالم... ولذلك من الطبيعي جدا مشاهدة مذاهب عديدة تنضوي جميعا تحت اتجاه المعنوية)[13].

من هنا أسهب بالكلام عن العناصر التي لا يمكن سلخها عن الحداثة، والتي ينبغي أن تتواصل مع المعنوية، وتتواصل المعنوية معها.

فما هي هذه العناصر؟

بالإجمال الشديد هي كون الحداثة برهانية استدلالية، وكونها تتناقض مع الوثوقية بالحدث التاريخي رغم أنها لا تعارض الرؤية التاريخية، وكونها اختبارية، فالدين الذي اعتنقه ينبغي أن اختبر قابليته على إسعادي وتجنيبي الأذى والألم في هذه الدنيا، وكونها تلغي أو تسلب القدسية من الأشخاص مهما كانوا، وكونها تؤكد على الكلية الدينية، العام الديني، تلغي المحلية، فإنَّ أيَّ دين ينطوي أو يحتوي على محليات كثيرة، والأمر يتطلب تماشياً مع الحداثة، أن يكون الاهتمام متوجهاً نحو ما يهم البشر جميعا، وليس البشر الذين ينتمون الى المكان الذي انطلق منه الدين.

المعنوية ينبغي أن تتجاوب مع هذه العناصر الحداثوية، فإنَّ التدين العقلاني هو التدين الذي ينطلق من البرهانية، ويؤمن بالاختبار، ويتجرد من المحلية، ولا يُقحم الحوادث التاريخية في صميم تكوينه كمادة صامدة، نهائية، بل كعبرة في الدرجة الأولى، وأن يساهم في تحرير العالم من الأثقال المؤلمة، أن يكون في

---

(12) نفسه، ص40.

(13) نفسه، ص63.

خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمته... وقديماً قال عيسى (السبت في خدمة الإنسان وليس الإنسان في خدمة السبت).

4

ويوغل صاحب المشروع في تفسير وتوضيح مذهبه في المعنوية، الذي يعتبره طرحاً في مقابل الفهم التقليدي للدين، بل هو هذا المقصد الأساسي من طرح مشروع المعنوية، لأنَّ الطرح التقليدي للدين مشحون بحمولة ميتافيزية ثقيلة على الذهن، فلابد من المعنوية في سياق تفسير جديد للدين، تجعله يؤدي دوره بسلام واطمئنان وهدوء، وثمة سبب آخر لطرح مشروع المعنوية، هو: (إزدياد الحاجة المعنوية في عالم اليوم أكثر من أي وقت مضى في السابق، وبالتالي، المعنوية شيء (ضروري في هذا العصر)[14]، وإذا ما قالوا إنَّ المعنوية بمثل الشروط والسمات السابقة تستبطن نوعاً من العلمانية، فإنَّ الجواب، إنَّ بإمكان الإنسان المعنوي أن يؤمن بحياة ما بعد الموت، وذلك بكل بساطة، فهو لم يخسر شيئاً إذا آمن بهذا النوع من الحياة حتى لو لم تكن هناك حياة فعلاً من هذا النوع.، وهذا الجواب يذكّرنا بجواب أحد أئمة المسلمين على منكر للمعاد دخل معه في حوار جاد حول إمكانية الحياة بعد الموت، وربما هو اتجاه بدا يسري لدى كثير من فلاسفة الدين، فربما موضوع الايمان لا اساس له من حيث الواقعية، ولكنه مفيد على كل حال!

إن اقسى ما يمكن توجيهه للحضارة الغربية من نقد بنيوي اليوم إنها لم تفرِّق بين (المأذون والمقدور)، والمطلوب اليوم ضرورة التمييز بينهما، لان عدم التمييز بينهما يعرض البشرية للخطر، يدمر المعمورة بكليَّتها، والمعنوية كما يتصورها صاحب المشروع هي الكفيلة بتجذير هذا التمييز كفكرة ومشروع وفلسفة في الضمير الانساني، تلك من مهمات الإنسان المعنوي، لانه يؤمن بالإرادة والاختيار، فهما الوحيدان اللذان يضعان الإنسان خارج العالم، بهما يستطيع أن يتجاوز العالم، وبدون إرادة واختيار تنتفي المعنوية أساسا، تكون سالبة بانتفاء موضوعها كما يقولون، بل تموت مقولة أو عنوان (نحن والعالم)، لأنَّ هذا

(14) نفسه، ص90.

العطف عطف حقيقي يجب أن يكون، هناك كيانان، هناك حقيقتان تفرزهما المعادلة المذكورة، وبدون إرادة لا مجال لهذا العطف، ومن ادلة الإنسان المعنوي أنه يُمكنه أن يتسامى على العالم، أن ينفلت من سجن الطبيعة، أن يتشامخ على العالم بدرجة معينة، بدرجة محسوسة وليس ملحوظة.

الإرادة بالمقام الأول هي قوام فلسفة المعنوية، وهي قوام التدين العقلاني، ومن ثم، تكون الإرادة شرط طرح السؤال المعنوي الكبير، ذلك هو سؤال (ما اصنع)!

الفصل الثامن

شيء عن اللّامعقول

1

ولكن تُرى ما هو اللّامعقول؟

يتحدث لنا الدكتور الراحل زكي نجيب محمود عن تصوره عن (اللّامعقول) في كتابه القيِّم (المعقول واللّامعقول) المطبوع عن (دار الشروق) في طبعته الرابعة سنة 1987، في أكثر من فصل من كتابه هذا.

يجترح المؤلف الراحل لنفسه خطّة أو منهجاً في تعريفه لللامعقول هذا، يبدأ فيها من تعريفه للعقل، وحيث ان تعريف العقل عبارة عن شبكة من البيان والتوضيح والنقاشات والحوارات المتشابكة، يختصر لك الطريق بأهم ما طُرِح في هذا المجال، فالعقل في مذهب العقليين أو المثاليين لا ينفصل عن إيمانهم بفطرية بعض المعلومات الأولية، حيث بموجب ذلك: [كان معنى (العقل). . . أن يُولَد الإنسان وفي فطرته مبادىء أوّلية تُقام عليها بعدئذ كل طرائق البرهان][1] مما يقودنا الى حركة ضرورية بين مقدمات ونتائج، لا تختلف ولا تتخلف، والحركة عقلية صرفة، لا علاقة لها بالتجارب والخبرات البشرية، فانت إذا بصرت آثار أقدام بشرية على رمال لا يحق لك أن تستنتج بان شخصاً بشرياً مرَّ على هذه الرمال توا، لسبب بسيط، إذ قد تكون هذه الآثار هي عملية تجريبية قام بها عالم ليكتشف تأثير الرياح على الرمال، فهو جلب معه قالباً اصطناعياً لقدمي مخلوق آدمي، وطبعهما بعناية مفرطة على قطعة الرمل هذه، وعليه، فإن

(1) محمود، زكي نجيب، المعقول واللامعقول، طبع دار الشروق، القاهرة، سنة 1987، الطبعة الرا بعة، ص358.

الاستنتاج السابق ليس عقلا، ليس استنتاجاً علميا، لانه ليس ادراكاً بين فكرتين، ينتج عنهما بالضرورة فكرة جديدة، إنك بمثل هذا الاستنتاج تسير من خبرة الى خبرة، من تجربة الى تجربة! فـ[العقل عند هؤلاء لا يتمثّل إلّا في توليدنا للأفكار بعضها عن بعض، أمّا أن تقول لهم إنَّ من أحكام (العقل) كذلك ما نبنيه على مشاهداتنا ومن تجاربنا، فهم لا يترددون عندئذ في أنك قد استخدمت كلمة (العقل) فيما لا يجوز استخدامها فيه، إنه ليس عقلاً عندهم أن يشاهد الفلكي بمنظاره حركات الأجرام السماوية ثم يتوقّع كسوفاً للشمس أو خسوفاً للقمر][2] ذلك أن مثل هذه العملية ليست سيرا بين فكرتين بينهما علاقة ضرورية!

البداية في الفلسفة التجريبية (لقطة) ثم سير، مهما كانت طبيعة وهوية هذه (اللقطة) فكرة فطرية - والتجريبيون لا يؤمنون بأفكار فطرية - أو مشاهدة حسية، ثم سير منها باتجاه نتيجة، سواء كانت هذه النتيجة حتمية كما هو في الرياضيات والمنطق، أو ترجيحية كما هو في العلوم الطبيعية، وذلك تبعاً لطبيعة المقدمة، وبالتالي، يتمثل العقل بسير استنباطي من مقدمة حسيَّة الى نتيجة، حتى في عالم الرياضيات.

الفيلسوف الوضعي المنطقي زكي نجيب محمود يختط لنفسه منهجاً آخر، فالعقل في تصوره: [هو أنّ (العقل) عندنا هو (النقلة) من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها أو تُستدَل منها إمّا لزوماً يقينياً في حالة الرياضة، أو استدلالاً ترجيحيا في حالة العلوم الطبيعية][3].

يقول: [الفرق بين المثاليين والعقلانيين من جهة والتجريبيين على اختلافهم من جهة أخرى، هو انَّ الأولين يقصرون (العقل) على الحركة الاستدلالية إذا كانت نقطة ابتدائها صورة أوّلية فطرية لم تُكتسَب من دنيا التجربة، على حين إنَّ الآخرين يوسعون معنى (العقل) ليشمل كذلك الحركة الاستدلالية إذا بدأت سيرها من معلومات استمدها الانسان عن طريق حوّاسه][4].

---

(2) نفسه، ص360.

(3) نفسه، ص361.

(4) نفسه، ص361.

النقطة التي لم يلتفت إليها الكاتب إنَّ المذهب العقلي، أو الفطري، يقول بأن السير الاستنتاجي من المحسوس الى المعقول، من مقدمة حسيَّة الى نتيجة غير محسوسة، ينطوي على اعتراف ضمني بالمعاني الفطرية تلك، فلولا عدم الإيمان بـ(السببية) مثلا لَما تقدمنا خطوة واحدة في الانتقال من هذه المقدمة الحسيَّة التجريبية الى النتيجة التي تتمخض عنها، وبالتالي، هناك تشبع سرِّي، هناك تضمُّن خفي للمعاني الفطرية، لأنَّ السببية فكرة فطرية في تقدير الكثير من فلاسفة العقل، كذلك، لما تحرَّكنا خطوة واحدة فيما لو لم نؤمن سرًّا، خفية، لا شعوريا، بـ(مبدأ) عدم اجتماع النقيضين.

2

ولكي يدخل مدخلاً طبيعياً للحديث عن (اللّامعقول) يقدم لنا مقدمة عمّا سمَّاه بـ(خصائص العقل)، ويذكر في الأثناء خصيصتين مهمتين، الأولى هي (التعميم / التجريد)، والثانية هي (التحليل)، ورغم أن هناك فرقاً بين التعميم والتجريد ولكن يتحدث عنهما وكأنَّ المفهومين متطابقان، ومهما كان الأمر، فإنَّ العقل قادر على استخلاص مشترَك بين الأفراد المتشابهين، أي خلق المفهوم الطبيعي بلغة الفلسفة الاسلامية، أو بتعبير أدق انتزاع مفهوم مشترك من الأفراد المتشابيهن، كما هو في حال مفهوم (الإنسان) المشترك بين زيد وعمر وخالد، و(بقدر ما نبتعد عن دنيا الواقع صعوداً في درجات من التعميم تتوالى لتضم أشتات في مجموعات أُسرية تربطها فيما بينها من وشائج القربى)[5]، فإنَّ مفهوم (حيوان) أوسع من مفهوم (إنسان) من حيث كمية الأفراد الذين ينطبق عليهم في عالم الواقع (زيد، بلبل، قطة)، وإن كان في عالم الذهن أضيق بطبيعة الحال، لأنَّ مفهوم الانسان أغنى من مفهوم الحيوان من ناحية ذهنية، فهو حيوان وناطق معا.

الخصِّيصة الثانية التي يوليها أو يصف بها العقل هي (التحليل)، أي تجزئة المركب الى عناصره الأولى (حتى نبلغ بها أقصى ما يمكن بلوغه من بسائط لا تقبل تحليلا بعد ذلك إلى ما هو أبسط منها)[6].

---

(5) نفسه، ص363.

(6) نفسه، ص363.

الأمر الذي يلفت النظر في كلام الفيلسوف العربي المصري أنه يضرب أمثلة على التحليل الكيمياوي والبيولوجي، فيما نحن نتكلم عن التحليل العقلي، كأن نحلل الانسان الى فكر وحياة، أو حيوانية وناطقية كما هو التعبير المدرسي الأرسطي، ومهما يكن من أمر، فإنَّ (التجريد/التعميم) وكذلك (التحليل) ليسا من خواص العقل، بل من خصائص العمل العقلي، ففرق بين خصائص أي عضو من الأعضاء وبين خصائص العمليات التي يضطلع بها.

3

الآن فما المقصود بـ(اللّامعقول) بعد هذه الجولة السريعة في معنى العقل كما يفهمه الفيلسوف المصري؟

اللّامعقول هو الضد، يعني إنعدام الحركة العقلية بين المقدمة والنتيجة، باعتبار وكما عرفنا إنَّ العقل بمثابة (نقلة) بين مقدمة، مهما كانت المقدمة، ونتيجة مهما كانت يقينية أو احتمالية!

هل من مثل يوضح هذا التصور عن اللّامعقول؟

نحن نمرُّ في حياتنا بكثير من الحالات، الحزن، الغضب، الفرح، هذه حالات تنتاب كلّاً منّا، هذه الحالات لكل منها موضوع، فانت تحب إنسانا، أو تكره طعاما، او تغضب فيما إذا انتهكت حقوقك، إن هذه الحالات النفسية وغيرها هي التي [يتألف منه مجال (اللّامعقول)، من حياة الإنسان، وممّا يفرّق بين الموقفين، أن أوّلهما يطرح الأمر أمام الجميع، ليتحقق من صدقه كل من أراد، وأمّا الآخر فملك صاحبه، لا سبيل أمام أحد سواه إلى مناقشته وتحقيقه][7].

هذا بطبيعة الحال لا يقلل من شان العاطفة، الشعور، الحالات النفسية، بل هي قد تكون أحياناً اسمى من العقل والمعقول في صدقه وعفويته وشفافيته، ولكن ليس من الصحيح مقارنته بتلك النقلة التي تحدثنا عنها، أي الحركة العلمية بين مقدمة ونتيجة، عبر وسائط أو من دون وسائط، وفي ذلك كلام كثير يأتي عندما نكتب عن المنطق وأنواعه وتطوراته.

---

(7) نفسه، ص366.

هذا اللّامعقول له أنصار من الفلسفة والعلوم الإنسانية والأدب، فمن ينكر أن الحركة الرومانسية في الأدب كانت ثورة جذرية ضد العقل، لقد كان (جان جاك روسو) هو الذي أسس لهذا الاتجاه، لم تكن الرومانسية تقول بتجنب العقل، بل تقول بضده، ترى العقل مصدر الشرور والآلام والأحزان والمشاكل في هذه الدنيا.

علم التحليل النفسي يشيد لنظرية خطيرة في هذا المجال، فإن الإنسان في هذا العلم لم تحركه المعادلات العقلية، ولم تحركه عوامل الوعي الإنساني، بل هو في الشطر الأكبر من حركته ومواقفه يصدر من أعماقه النفسية المحتشدة بذكريات الماضي، والنوازع المقموعة، والرغبات المكبوتة، والأحلام الخفيَّة، إنّه يتحرك بلا وعي، وما يشعر، اللاشعور هو المسؤول عن المساحة الأكبر من حياته، فتاريخه عبارة عن حركة مشوبة بالغموض، حركة ملغّزة، واللغز سرّه في الماضي، يقبع في زاوية من زوايا تكوينه النفسي، يوجه، يصمم، يعدل، يحكم، يرفض، يفرض، ولكن من دون أن ينتبه العقل الواعي لذلك، وهذا ما دفع الكثيرين الى نقد سيجموند فرويد، واعتبروا مدرسة التحليل النفسي تصادر الوعي، تصادر العقل، وتجذِّر لحياة غامضة، ملفَّعة بأكثر من عباءة سريّة!

المدرسة السلوكية التي وضع أسسها بافلوف وطوَّرها واطسون، كانت هي الأخرى قد حذفت العقل من قاموسها، فسلوك الإنسان عبارة عن مسيرة ميكانيكية تقريباً بين المنبِّه والاستجابة، من دون أن تمر بجهاز اسمه جهاز التفكير، أي العقل!

فهلْ حسبَ هذه الطروحات إنَّ الإنسان كائن غير عاقل؟

أو بتعبير أدق: [.. كائن (لا معقول) في الجانب الأعظم من حياته إذ تمسك بزمامه (غريزة) جُبِلتْ له في فطرته، وهي غريزة الجنس عند فرويد، وهي غريزة السيطرة عند تلميذه آدلر][8]، أو هو ذلك الكائن الذي يتمثل كل سلوكه بمبدأ الأفعال المنعكسة (التي ولدت بها الانسان، بعد أن رُبِطت بمؤثرات مختلفة أرادوها عن عمد وتدبير)[9].

---

(8) نفسه، ص369.

(9) نفسه، ص369.

ولكن هل يعني هذا انَّ الإنسان يمشي على غير هدى؟

لا!

لم يقصد أصحاب هذه النظريات -وهم علماء أجلاء كبار- ذلك أبدا القول بأنَّ الإنسان مخلوق أهوج، بحجة أن الشطر الأكبر من سلوكه غير (عقلاني)، بل يريدون القول إنَّ هذا الكائن (المسيَّر بغريزته أو المسيَّر بعادات محدَّدة قاطعة، إنّما هو كائن أهدى سبيلاً ممن يُقال عنه إنَّه مهتد بعقله)[10].

ولكن أي علاقة لمفهوم اللامعقول بالحزن، والفرح، والغضب، وهذه مجرّد حالات وجدانية؟ حقاً أنه لسؤال في محله، ويبدو إنَّ مراد الفيلسوف هنا، هو السلوك الذي يتخذه أحدنا بسبب هذه الحالات، حيث لا يخضع للقياس، ولا يخضع ربما لتبريرات معقولة، وربما ينهار القياس العقلي والمحاكمة العقلية بين يدي سلوك مبعثه حالة وجدانية حادة.

إنَّ الإنسان منذ ان يتخطَّى مرحلة الطفولة تهيمن عليه حالة شمولية حادة، حالة مجتمعية قاسية، وفي داخله يكبت ما لا يحبه المجتمع، ويُظهر على مضض ما يحبه أبواه ومحيطه القريب، وبذلك يُظهِر ما لا يُبطِن، بل يمارس ما لايؤمن به، ولا يحبه، ولا يلتذ به، ومن هنا هنا تتشكل أفكاره، وسلوكياته، بل ربما حتى مخترعاته وابداعاته، فهو في مثل هذه الحالة ليس كائناً يتحكَّم العقل في الشطر الأكبر من سلوكه بما في ذلك تفكيره!

إنَّ الإنسان وهو طفل أصدق مع نفسه وهو يتخطى مرحلة الطفولة، وهو طفل يمارس ما يريد، ويمارس ما يحب، ولكن حينما يكبر ويشب عن الطوق، يمارس حياة النفاق، النفاق العميق، النفاق المبرَّر، إنه يتحول من كائن صريح الى كائن يضمر، يخفي، محتقن.

هل يجرُّنا هذا الحديث الى الحرية، حيث المجتمع الذي يؤمن بالحرية، وتُمارَس الحرية فيه، ربما يكون أقل نفاقاً من المجتمع المتزمِّت، المجتمع القامع، ففي الحرية تظهر بعض السجايا حرّة، وبما إنَّ الإنسان في مجتمع

---

(10) نفسه، ص370.

الحرية يمتلك مساحة أكبر للتعبير عن ذاته، فإنَّ حالة النفاق في مثل هذا المجتمع تتقلص، أو تتحجم.

يتكلم الفيلسوف محمود عن تلك الأعمال الفكرية ـ ويسميها كذلك مجازا ـ التي تحدث في لمحة خاطفة، لا تمر بتلك المراحل التي تعرفها عملية التفكير، اي مقدمات، وسير، وجمع معلومات، واختبار فروض، وما شابه ذلك، بل هي إشراقة معرفية خاطفة، ربما ذلك ما يسميه بعض الناس بـ (الحدس)، فيعده على خانة (اللاّمعقول)، رغم إنَّ هذا الحدس قد يصيب، وقد يصيب بشكل قاطع، وبذا، فإنّ اللَّامعقول يرتبط عند هذا الفيلسوف بمنهج وليس بنتيجة، بسيرٍ وليس بنهاية، ربما تكون نهاية سعيدة ومفرحة لصاحبها لأنَّها اطلَّت به على حقيقة كانت غائبة على العلماء والمفكرين والمناطقة والفلاسفة والشعراء لزمن طويل، وطويل جدا.

التصوف سلوكاً وفكراً نوع أو نموذج من اللَّاعقلانية، هذه النقطة يؤكد عليها صاحب مشروع تحديث العقل العربي، بل هي المنطلق الذي أنطلق منه لمعالجة قضية (اللاّعقل) أو (اللاّمعقول).

التصوف لا ينكر وجود العقل، ولكن لا يعترف بقدرته على الوصول إلى لُبِّ المعارف، هناك مصدر آخر للمعرفة، غير العقل، وغير التجربة، وغير الحدس، هناك المصدر اللّبي إذا صح التعبير..

المعرفة حسب وطبق سيرها الطبيعي تقتضي أن يكون هناك ذات وموضوع، الذات هي (المدرِك) والموضوع هو (المُدرَك)، وهناك مسافة بين الذات والموضوع، وفي تقدير المتصوفة إن عبور هذه المسافة عقلياً يعمل على تشويش المعرفة، تضبيبها، هي معرفة سطحية، فإن ذات الانتقال، تجاوز المسافة لا يمر بلا ضريبة، والضريبة تكون على حساب الحقيقة، إذن كيف الوصول إلى لب الحقيقة، جوهرها؟

إن المرحلة الأولى هي الاتحاد بين الذات والموضوع، المُدرِك والمُدرَك، ينبغي تجاوز هذه المسافة من خلال الاتحاد بين الأُفقين، بين الطرفين، ثم الاتحاد يتحول الى ذوبان، ذوبان أو بالأحرى فناء (المُدرِك) بـ (المُدرَك)، وعندها سوف يحضر المدرَك في صقع المدرِك، الفناء هو الطريق الى المعرفة

الحقيقية، الفناء في موضوع الادراك، ولكن ينبغي هنا أن نستدرك، فإن (المُدرَك) هنا ليس جسماً أو لوناً أو شكلا، بل هو الوجود، وهو الله، وهو الحق، المدرَكَات في علم التصوف ليس هذه الجزئيات، ليس هذه المتغيرات، بل هو الوجود، أي ذات موضوع الفلسفة، ولكن طريقة وآلية الادراك تختلف، فإذا كانت الطريقة العامة لدى الفلاسفة وعلماء الكلام وقبل ذلك علماء الطبيعة هي المشاهدة والفروض والتجاريب والقياس والاستقراء، فإن التصوف لا يقر بذلك، يعتبر إنَّ كل هذه المفردات مضلِّلة، موحشة، لأنَّ هناك مسافة فاصلة بين المدرِك وآياته في الإدراك من جهة وبين موضوع الإدراك من جهة ثانية.

إذن ما هو العمل؟

الاتحاد ثم الفناء!

الاتحاد بالوجود، ثم الفناء فيه، الاتحاد بالله، ثم الفناء فيه، ليس على نحو الجزء من كل، بل على نحو الانصهار، الذوبان، النتيجة أعمق من اتحاد العاقل بالمعقول، بل هي فناء بمعنى الكلمة، وبالفناء نعرف الله والحقيقة معرفة جوهرية لا قشريّة كما يقولون.

ولكن كيف يتم هذا العبور ثم الاتحاد ثم الفناء؟

أيكون ذلك بالعقل؟

لا بطبيعة الحال، إنّما يكون بالرياضة والمران والمجاهدة والمناضلة، الارتياض على العبادة، ومكافحة النفس، وطمس الشهوات، والانشغال بالأوراد، والاتجاه الكلي عملياً للحق، وتوديع اللذائذ الجسدية، والاكتفاء رضا وقناعة وصبرا باللذّأت الروحية، وبالتدريج تتم عملية النقلة الروحية المعرفية الهائلة!

هذه السلوكية ليست عقلانية، فهي تلغي أهم أداة معرفية من دورها في معرفة الحق، وهي العقل، لا تلغيه من الوجود، ولكن تلغي دوره في هذه النقطة بالذات، حيث تتوارى معادلة المُدرِك والمُدرَك، هناك عملية إدراك صرفة على النحو الذي بينّاه، تغيب الأسباب والمسببأَت، تغيب أهمية المحسوس، يغيب الاستنتاج، يغيب القياس والاستقراء وكل أشكال الاستدلال، هناك نقلة مباشرة، أو حضور إنّي للعقل والمعقول معا.

المعرفة جوهر التصوّف، ولكن موضوعها الأساس هو الله، الحق، وآليتها ليس العقل، فإن العقل وقبله الحواس جزء من هذا العالم الفيزيقي، فكيف له الاتصال بمجال خارج حريمه بالأساس؟ تلك مسالة ليست معقولة، وحتى إذا كان للعقل دور في هذا المجال كما يعترف بعض المتصوفة فمن حيث كونه موجوداً وفقط، لا من حيث كونه هو الوجود بإنيته وكليته وحقانيَّته، فذلك يحتاج إلى الفناء في ذات الحق، ولكن ما معنى الفناء بالعرف الصوفي؟

الفناء ليس غيبة، ولا موت، ولا تلاشي، ولا ذبول ثم نهاية، مهما كان شكل هذه النهاية، الفناء صمود هائل في عرف المتصوفة، لأنَّه نفاد داخل بقاء، فيستمد من البقاء هوية الوجود الجديدة، نعم، هو غيبة عن الشهود ليكون لك حضور في الغيب المهيمن على هذا الشهود، وإذا كان الفناء في تعريف ابن عربي هو: (التبري من الحول والقوَّة) فذلك لسبب مهم وجوهري، إنك ذبت، تلاشيت في عمق الذي لا يتلاشى، وإلَّا كيف يكون الفناء بمعنى التلاشي المطلق، والصوفي كما يقول أحدهم: (. . .ببركة حلولهم تمطر السماء، وبنقاء حياتهم ينبت الزرع من الأرض، وبدعائهم ينتصر المسلمون على الكفار)[11].

الصوفي أكثر من ذلك، يعطل القوانين، ويشلُّ الإرادات، ويستحدث ما لم يكن في الخاطر والحسبان، ويكتشف المستور، ويعالج الأمراض ببصقة ورمز وحرف وتعويذة، فكيف يتلاشى حوله، وتخبو قوته، ويموت سلطانه، بل له حول جديد، وسلطان جديد، وقوة جديدة، مستمدة من فناءه، من تلاشيه، فناءه في عين البقاء، وتلاشيه في عين الوجود!

يرى الفلاسفة أن هناك هوّة ساحقة بين الله والانسان، أو بين الإنسان والحضرة الإلهية بتعبير أدق، ومن العسير إنْ لم كن من المستحيل تخطي هذه المسافة، سواء بالبحث أو بالرياضة أو بالدعاء، أو بأي وسيلة أخرى، فيما يرى المتصوفة العكس، إنَّ هذه المسافة يمكن تجاوزها، يمكن كسر المسافة بين المدرِك والمُدرَك، ولكن بالرياضة والمشاقة الوجودية، وهو ما يسمّونه بالاتصال الشهودي.

---

(11) نفسه، ص416.

العقل هنا يستقيل حقا، وأكثر مصطلحات البحر الصوفي تتضاد مع العقل، أو هي غريبة عن العقل كما نفهمه أداة للمعرفة والكشف والخلق والإنجاز، مثل (المشاهدة، المكاشفة، التجلِّي، الاشراف، الفناء، التأحد، الإلهام، الشطح، الوجد...)، وكل هذه المصطلحات حينما نراجعها في الفكر الصوفي تتعارض مع العقل، العقل أداة للمعرفة والاكتشاف.

ينتقد الصوفية العقل بقولهم مثلاً: (إنَّ الحواسَّ هي مصادر المعرفة العقلية، فيكون مجال العقل ما يأتي عن طريقها، فأنَّى له أن يقع على غير المحسوس أصلا، العقل تلميذ بين يدي الحواس عند المحققين)[12]، ومثال آخر: (فلعلّ وراء إدراك العقل حاكم آخر إذا تجلَّى كذب العقل في حكمه، كما تجلَّى حاكم العقل فكذَّب الحس في حكمه، وعدم تجلِّي الإدراك لا يدل على استحالته)[13]، وكما في مثل آخر: (العقل لا يعطي يقيناً لأنَّه يولد التناقضات)، ولأن العقل جزء من الجسم الحادث فلا يدرك القديم (لان المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق)[14]، ويحسم لنا الغزالي الأمر بقوله الصاعق: (وراء العقل طور آخر، تنفتح عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور اخرى العقل معزول عنها)[15].

السؤال الذي يفرض نفسه هنا، تُرى بأي وسيلة معرفية ينقد التصوف العقل، والمعارف المتأتية عن طريقه؟

الواضح أن التصوف هنا يستعين بالعقل ذاته لنقد العقل، وبالتالي، هناك درجة راقية للمعرفة العقلية، فإن نقد العقل لنفسه يشكل قمة التجريد، ولم يتوسل المتصوفة الى نقد العقل من خلال التجربة الشهودية، ولا من خلال الترويض الروحي والمعنوي، ولا من خلال قهر الجسد بالجوع، وقمع الشهوات النفسية، فالعقل إذن حاضر في صميم محاولة المتصوفة وليس بعيدًا عن هذه المحاولة.

---

(12) جودة، ناجي حسين، المعرفة الصوفية، ص25.
(13) المنقذ من الضلال، مصدر مرَّ ذكره، ص63.
(14) التعرف على أهل التصوف، ص258.
(15) المنقذ من الضلال، مصدر مرَّ ذكره، ص148.

4

لكن يجب أن نستثني هنا كلاماً آخر عن (الفناء)، فقد طُرِح الفناء في صورة أقل حدّة عند الكثير من المتصوفة، وجوهر كلامهم أن المريد يفني الجانب (المظلم) من نفسه في سبيل العروج الى الله، وتلاشي كل ما عدا الله في نظر وقلب هذا المريد، وهو معنى كثيراً ما يردده حتى بسطاء الناس، ولكن الصوفية يدخلوه ببحر من المصطلحات والإبهامات التي تجعل منه وكأنّه علم عميق، وسبر للحقائق في صميمها، ويستنكر هؤلاء المتصوفة أصحاب الفناء الذي يضفي كما يدعون إلى نهاية الوجود، وذوبان وجودي كلي نهائي في الحضرة الإلهية، وهو المعادِل لمذهب الحلول بكل وضوح، حيث يُبقون هؤلاء على الاثنينية، ولا يتسامحون بها على الإطلاق، وهم أقرب الى الزُّهاد منهم الى طبقة الصوفية الفنائية، بل يُرجِع كثير من الباحثين هذا النوع من الفناء المعتدل الى النزعة الزهدية التي كانت ممارسة عادية لبعض الصحابة، حتى عُرِفوا بها، فيما يعتمد او يستشهد أصحاب الفناء المتطرف بالقرآن الكريم، حيث يلوحون الى شرعية موقفهم من الحال التي آل إليه وضع (موسى)، عندما تجلّى الله للجبل، فالجبل على قوته وجبروته تقطع وصار هباء، فيما (موسى) على كونه صاحب رسالة ووحي (صعق)، وتلك النسوة اللواتي تقطَّعت أصابعهن من دون أن يشعرن بذلك عندما فاجأهنّ جمال (يوسف) الأخاذ.

الصوفي سواء كان فانياً بالصورة المتطرفة (الحلولية) أو المعتدلة يشكك بقدرة العقل، ويعتمد بشكل طاغ على الذوق والمشاهدة، ويصرّ على (تلاشي الموجودات بالقياس الى الله، كما يتلاشى ضوء الشمعة في ضوء الشمس، وهذه الوحدة الشهودية قائمة على اساس الذوق والعيان لا الاستدلال والبرهان)[16].

العلم الحديث يُرجِع الكثرة الى الوحدة بشكل وآخر، فقد استطاع العلم من تحليل المادة الى ذرات، ثم جسيمات أصغر وأصغر، وكل ما في الكون من أشياء ومخلوقات وموجودات هي أشبه بالتجلي لتلك المادة الأولية التي تشترك

(16) التفتازاني الغنيمي، دكتور أبو الوفا، الإنسان والكون، طبع دار الثقافة والنشر، القاهرة، سنة 1975، ص169.

في كل الموجودات، وفيما قلنا بأن أبسط ذرَّة في الوجود هي ذرَّة الهايدروجين، لأنَّها تتشكل من بروتون واحد والكترون واحد، فإنَّ مثل هذا التصور يفيد إنَّ الكثرة الكونية ترجع إلى وحدة كونية، فكيف إذا عاملنا ذرَّة الهايدروجين بأنها هي الأخرى يمكن تشطيرها وتحليلها، ومن ثم العودة بها إلى دقيقات أدق، وجسيمات أصغر؟

هنا يمكن القول بأنَّ العلم الحديث قدم لنا مثل هذه النتيجة من دون شهود، بل بالتجربة والبراهين الرياضية، ويمكن أن يستمر العلم الحديث بمسعاه هذا مُديات أكثر خطورة وابداعاً على هذا الطريق، المخيف والمثير في آن واحد.

كيف يتسنّى للصوفي أن يرى الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة، هي مجرد أوهام أو خيالات، وليس لديه أي دليل من الواقع، ولا دليل من العقل، فيما العلوم الحديثة تقود اليوم الى تجلية وحدة الكون بشكل من الأشكال، ومن هنا راحت العلوم الطبيعية تقترب من بعضها، ومن هنا، هناك جهود لاكتشاف قانون كل الاشياء.

التصوّف بكل صوره عبارة عن مسيرة تخالف مسيرة العقل، وهو تجربة روحية فردية لا يمكن أن تتحول الى قانون، ولا يمكن نقله كتجربة، بل هو محض ذاتية مفرطة بالتفرد والتوحّد الطاغي.

يقول الحلّاج:

أفنيتني بك عنّي ياغاية المتمنّي

أدنيتني منك حتى ظننت أنك أنّي

تجربة روحية شخصانية فردانية خالصة، فهل يمكن نقل هذه التجربة، وهل يمكن تعميمها، وهل يمكن أن نستلَّ منها قوانين وانظمةً واخلاقاً وعباداتٍ ومواقف؟

الفصل التاسع

رائد (اللّامعقول) الإيماني الحديث

1

إنه سيرن كيركجارد (1813-1855) هذا الفيلسوف الشاب الذي سجّل ببراعة فكرية وأدبية، حسيّة واخلاقية ودينية تجربته الفذّة مع الحياة والناس والفلسفة في رؤية فلسفية صدمت النسق والمنطق والكنيسة واتباع هيجل، بلغة جارفة خارقة، كان على موعد مع هذا المصير الفلسفي، لقد استقى فكره ولغته وسلوكه من تاريخ حياته المضطرب، المنشد إلى الذات بشكل فاعل فعّال.

لم يكن هذا الفيلسوف أوّل من تمرَّد على فلسفة الوجود وقرَّر أعلان فلسفة الموجود الفردي، الفيلسوف الشخص، فيلسوف الخبرة، لا بمعنى كونها مصدراً للمعرفة، بل بمعنى كونها ينبوع إرتسام طريق وجودي في الحياة، لا ينصح به الآخرين، وإنما هي فلسفته له، لنفسه، لجسده، لروحه، لعلاقاته بالناس، فلسفة جديدة في الحب والخطيئة والدين واليأس والإرادة والغاية، والمرأة، واللذة، والموت والكنيسة، والفداء، والضحية، والتوبة، ومراحل التدرج أو مدارج السير الإنساني فيما إذا أراد الإنسان أن يعيش حقا، يعيش الحياة الجديرة به، أو بالأحرى الجديرة بالحياة ذاتها.

سوف أعتمد في كتابتي عن هذا الفيلسوف على المصادر التالية:

1 - كيركغور: ويختلف الكتاب بصورة اسمه ونحن هنا ننقل حرفيا عن كل كاتب، فيما اسميه كما هو لدى بعض الكتاب: سيرن كيركجارد - تأليف بيار مسنار، ترجمة الدكتور عادل عوا، سلسة: زدني علما، منشورات عويدات، بيروت سنة 1983.

2 - الأُسس اللّاعقلانية في الفكر الفلسفي المعاصر، دعاء محمّد عبد النظير حمّاد، منشورات كلمة، الاسكندرية، سنة 2010.

3 - خوف ورعدة، سرن كيركغور، ترجمة فؤاد كامل، 1984، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

4 - هيجل، الجزء الثالث، إمام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة سنة 1977.

5 - دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة، طبعة ثانية، القا هرة سنة 1966.

6 - فلسفة الدين عند كيركغور، دكتور حسن يوسف، طبع دار الكلمة، القاهرة، طبعة أولى، 2001.

7 - الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة ثانية 1988.

ومصادر أخرى أعرّج على ذكرها في الاثناء بأعرّج بإذن الله تبارك وتعالى، مع ملاحظة مهمة، سوف التزم بكتابة اسم الفيلسوف وأبيه كما جاء في المصدر الذي انقل عنه.

إذا قام قاريء أو باحث بجولة عامة في رحاب أفكار وخبرات وتصورات وتأملات هذا الفيلسوف الشاب سيخرج بجملة خطوط عريضة، ربما تشكل لحمة فلسفته وفكره بشكل عام. .

1 - من النسق الى الشذرات أو المتفرّقات.

2 - من الوجود بما هو وجود إلى الموجود، الشخص!

3 - ميتافيزيا ضد الميتافيزيا.

4 - الفداء هو طريق الخلاص.

5 - مسيحية ضد الكنيسة.

6 - كل شيء جدلي.

7 - ملخَّص الحياة هو معادلة: (إمّا. . . أو).

8 - من التجريد إلى التجسيد.

9 - من الحسيَّة (الجمالية) إلى (الأخلاقية) إلى (الدينية).

10 - من العقلانية إلى اللاّعقلانية.

11 - المحبة أصل الإيمان، والمحبة مستقرها وآداتها القلب وليس العقل، وذاك ينعكس على الإيمان في الوقت نفسه.

هذه بعض الخطوط العريضة لفلسفة هذا الفيلسوف الأخلاقي الشاب، وقد أدرجتها لا على التسلسل الزمني أو المنطقي، وسوف نتعرف على المزيد أثناء البحث.

2

كان يقول إنَّ مؤلفاته ليست سوى إنعكاس أمين لذاته، فهو كان يكتب ذاته، ولذلك ينبغي أن نفتش في ذاته وليس عن ذاته، او نحفر في عمق هذه الذات، خباياها، أسرارها، وذات صاحبنا كانت عبارة عن مرجل من الصراع الذي لا يهدأ، ولا يتراجع، بل يزداد ضراوة وشراسة كلما مرَّ بتجربة جديدة، سواء كانت التجربة روحية أو جسمية، ويلخصها كثير من الباحثين، بأنها جدل بين الروح والجسد، بين الإمكان والضرورة، بين المتناهي واللامتناهي، ولكن ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا، بأن هذه المفردات أو المعادلات ليست على مستوى واحد من العطاء، ولا على مستوى واحد من المعنى، فليس من السهل المماهاة بينها، اللّهم إلّا إذا كانت كل معادلة قائمة بنفسها.

كانت فلسفته تجربة حياتية محضة، تنطلق من المعاناة، معاناة الجسد بالدرجة الأولى، من الجسد الكسيح، الظهر المقوقس، عدم تناظر الساقين، الوجه البشع، الهزال العضلي، الشفَّة المرتبكة... ثم تلك الشظيَّة النابتة في اللحم المقدد!

هذه هي البداية... ولكنها ليست البداية المطلقة، النهائية، التي لا يوجد ما يوازيها من بدايات أخرى.

نقطة الإنطلاق الثانية هي عقدته المركبة تجاه أبيه، الأب الذي يوصف بالغنى والاضطراب في آن واحد، كان لعنة ورحمة، وقد كانت مسيرته تجاه أبيه ممرّاً بين اللعنة والرحمة، ونقطة الإنطلاق الثالثة هي فشل زواجه من تلك الشابة

الجميلة الرائعة (ريجينا)، وقد تحدث عن ذلك مركَّزاً ومكثفاً في كتابه (خوف ورعدة) كما سنأتي عليه.

إنَّ كل ما كتبه الرجل مسيرة متواصلة بين تلك المعاناة وبين الهدف الأقصى، او بعبارة أدق، الغاية القصوى..

إنَّها الخلاص!

والخلاص وحده..

الخلاص من هذا الصراع الدامي المحتدم في داخله، لم يلتفت إلى الخارج، لم يهمه فقير وغني، ملحد ومؤمن، كنيسة وبار، سيِّد ومسود، بل ذاته، هناك، القوى التي تتجاذبه بين سلب وإيجاب تجاه كل شيء.

لم يفسر الوجود، وإذا اما أردنا أن ننطلق من فلسفته في تفسير الوجود، فسنلتقي بمفاهيم لا تمت بصلة إلى الوجود في سياق المدرسة الفلسفية الكلاسكية، سنلتقي بـ(اليأس، القلق، الإيمان والمفارقة)، وهي محاولة قد لاحظنا مثيلاً لها، أي تفسير الوجود بمقولات نفسية، وليس بمقولات الفلسفة الكلاسكية.

يحكي الفيلسوف عن نفسه: (كنتُ رقيقا، نحيفا، ضعيفا، محروما ـ تقريبا من كل الشروط المطلوبة لكي أمارس حياتي العادية مع الأطفال الآخرين، أو حتى لكي أنشأ كرجل مكتمل إذا ما قورن بغيره من الناس، سوداوي المزاج، بائساً بأعمق معنى للكلمة، لكن هناك شيئاً واحداً كنتُ أملكه، ذهن حاضر، لمّاح، مُنِح لي مقدماً حتى لا أكون عاجزاً عن الدفاع عن نفسي، وحتى في طفولتي كنت أعي قدرتي على حضور الذهن، وأعرف أنها ملجأي وملاذي في صراعي مع الآخرين الذين يفوقوني قوة)[1].

هل هو صراع بين الجسد والروح؟

أم هو هزال الجسد بحد ذاته تحوّل إلى محنة فلسفية؟

كان يريد أن يتغلَّب على هذا الهوان الجسدي، كان يريد أن يعوِّض عن

(1) هيجل، إمام عبد الفتاح إمام، مصدر مرّ ذكره، ص374.

هذا العجز الذي يحول بينه وبين الحرج الخارجي، الحرج الجسمي، العضلي، الذي يقع فيه أمام أصدقائه والناس عموما، لم يكن هناك صراع بين شهوة جسد وتسامي روح، التسامي ياتي هنا بتغليب النظر اليه من حيث طاقته الذهنية، وقدراته النفسية، أجل هناك جدل، وجدل بين روح وجسد، ولكنه ليس الجدل الذي يغني المسيرة، بل الجدل الذي يلغي أحد الطرفين لصالح الطرف الآخر، الأول هو الجسد الكسيح، والثاني هو الذهن الوقّاد، وقد نجح في ذلك أيّما نجاح، أي صراع بين جسد وروح في مثل هذا الكائن المغلوب على أمره جسدياً الى حدِّ اللعنة؟

كانت حياته على شكل وثبات، قفزات، كذلك كانت فلسفته، لم يكن يقدر على السير بخط مستقيم كما خلق الله الإنسان، كان يريد أن يجلب النظر الى قفزاته الفلسفية كي يغطي على قفزاته الجسمية المهلكة.

ليس هناك علاج!

العلاج مستحيل..

فهل يبقى بلا معنى لأنَّ جسده كُتِبت عليه اللعنة؟

يقول: (حالتي الذهنية سليمة تماماً من الناحية الصحية، وهي لهذا تشتاق إلى إطراح ضعف الجسد تماما، كما يشتاق المريض إلى تمزيق الأربطة، فأنا مثل القائد المنتصر الذي قُتِل جواده في الحرب، ويريد حصاناً جديدا، أوّ! اه! هذه الصحّة الظافرة لذهني كم تشتهي حصاناً جديدا، أعني جسداً آخر)[2].

هذه ليست لغة جدل في الدرجة الأولى، وإنما هي لغة تغليب، لغة توكيد ونفي، لغة إمضاء وإلغاء، والجدل العميق ليس بهذا المعنى، بل هو صراع بين طرفين، اضداد، تناقضات، وهناك ما لايحصى من الميادين، فكرية، اقتصادية، سياسية، فنية، عسكرية، اخلاقية... صراع مستمر... والثراء ينبعث من هذا الصراع!

إنهَّ الجدل المنتج حقا..

---

(2) نفسه، ص276.

كان الفيسلوف يبغي إلى التعمية على جسده، ولكن لابد من غطاء، كان الغطاء هو ذهنه الوقاد، الوقاد بشكل مثير.

ولكن ما هي قصّة الأب؟

ولد الفيلسوف في الخامس من آيار سنة 1813 في العاصمة الدنماركية كوبنهاكن وكان آخر أبناء لوالدينِ تقادمت بهما السنون، وقد عُرِف الأب (ميخائيل كيركجارد) حياة مرتبكة متناقضة، تدعو إلى التأمل، تبدأ من عصيان شرس على الله، وتنتهي باستسلام سلس هاديء!

لقد جدف الله في صغره لِما كان يعانيه من شظف العيش وصعوبة الحياة، وفيما كان يعيش سخونة ذلك التمرُّد حيث كان راعيا، يقرر الرحيل الى العاصمة بحثاً عن رزق أوفر، فكان الحظ إلى جانبه، مما وفَّر له فرصة طلب الثقافة العامة، مستثمراً اعتزاله العمل، مكتفياً بما حضي به من ثروة، ويبدو إنَّ ضميره مازال يحتفظ بتلك التجديفة المخيفة، من هنا، كان صراعه مع نفسه، فالرجل مسيحي كاثولكي في عمقه الروحي والمعنوي، والأمر الآخر الذي صعّد من وجْد الصراع زواجُه من خادمته بعد وفاة زوجته الأولى، رغم إنَّ زواجه الثاني هو الذي كوّن له أسرته بكاملها، ويقال إنَّه كان على علاقة غير شرعية بها أثناء زواجه الأول!

هل حقا أن ثمن التجديف تلك الثروة التي كسبها بعرق جبينه؟

كيف يكون ذلك؟

كان لابد أن يكون الموقف غير هذا، كان لابد أن يكون غضب الإله ليس هذه الثروة، كان لابد أن يكون تعذيباً وليس هذه الثروة!

الأب الحائر قلبَ المعادلة رأساً على عقب، هذه الثروة بمثابة عقاب على تجديفه، وليس نعمة كما يبدو من التصور الأول، مستلاً التفسير من بعض قصص الكتاب القديم، وعليه لابد من علاج، لابد من تكفير..

وكان الحل!

أنْ يهب ابنه الصغير (سيرن) للكنيسة، للمُخلِّص، للدين، للسيد، فشرع

يحثه على حضور الكنسية، وسماع المواعظ، والمشاركة بالقداس، والعشاء الأخير!

الموت راح يحصد كلَّ أُخوانه، واحداً تلو الآخر، حتى استنفدهم تقريبا، فهل هذا هو العقاب الذي كان يفكر به أبوه يوم كان يقارن بين مستحقات تجديفه من جهة، ومستحقات الثروة التي هبطت عليه بعد فقر مدقع من جهة أخرى؟

كان الفيلسوف يشعر بشكل فطري، وبعفوية جارفة، إنَّه العقاب، والسبب هي خطيئة أبيه، تلك التجديفة الشرسة، فلابد من الفداء، فداء ابيه، فداء الخطيئة، لقد ضحَّى الأب بالابن ثمناً لخطيئته، فلماذا إذن لا يفكر الابن مرَّة ثانية بالتضحية؟ شيء غريب، فلم يعد هناك موضوع لهذه التضحية، لقد كان (سيرن) هو ذاتُه ضحية تلك التجديفة، وتلك الخيانة الأخلاقية، لقد وهبه الأب للسيد المسيح، فما الداعي أن يفكر الابن بذات المنحى وبذات المشروع؟

هذه المفارقات حوّلت حياة الفيلسوف إلى مرجل من المشاعر الحادة، وكان القلق في مقدمتها، تتجمع بشكل مركَّز حول فكرة مكثفة، حادة، ساخنة، تلك هي فكرة الخلاص، وفيما كان منهمكاً في هذا المرجل، يقرأه ويحلِّله، كانت هناك النزعة الهيجلية تعلن عن انتصارها الساحق في شمال أوربا، حيث الأولوية للعقل، وآليات التفكير الذهني المنطقي، ممَّا ولّد في داخله رغبة خوض معركة شرسة ضد هذا الاتجاه.

أن خطيئة الوالد ولَّدت في داخله شعوراً طاغياً بالحزن، ونحَتْ به بعيداً عن التفكير الجاد بأي ثمن لهذه الحياة غير الكفاح المرير ضد هذا الحزن، وكان من آلية فلسفته، أو فلسفته فعلاً في مواجهة هذا الحزن هو المخاطرة، المخاطرة بتحمل الحزن ذاته، تحمل كل تبعاته، ولكن عن وعي وجدارة، عن إيمان بأنَّ هذا الحزن هو أشبه بالتكليف الإلهي، وإنْ لم يكن تكليفاً فهو حكم الله.

حقاً كان يفكر للانتقام لنفسه..

ولكن كيف؟

بجيب:

(كل إنسان ينتقم لنفسه من العالم، وقد كان انتقامي يكمنُ في محافظتي على آلامي وهمومي عميقة متطورة، وأن أسلِّي الآخرين جميعاً بضحكي)[3].

الحزن... القلق... العزلة... هي المضمون والوسيلة... القدر وآلية القدر... الامتحان والمواجهة!

يدخل الفيلسوف مرحلة جديدة سمّاها بـ (الزلزال الأعظم) كان ذلك في سنة 1837، فقد رحل أبوه إلى عالمه الآخر بعد ما تصالح مع الله، وفي الوقت ذاته يلتقي وهو طالب جامعي بفتاة رائعة الجمال، هي (ريجين أولسن) فتملك عليه قلبه، ومشاعره، وأحاسيسه الجياشة، وتتم خطوبتهما في 10 أيلول سنة 1840، حيث (وجد في موت أبيه أولا، وفي خطبته السعيدة، الحافز اللّازم لانتظامه كيما يُنجز دراسته التي كان أقرب إلى إهمالها)[4].

ليس هنا محل مراجعة تطوره الدراسي، ولكن يضطر الدارس هنا أن يتطرق وبشكل مركَّز ومقصود إلى نتيجة هذه الخطبة، فقد لعبت دورها البارز في طبع فلسفته، وفي تصميم معماره الفلسفي، بل وفي هذا الكم الغزير من الإنتاج، المكثف الأفكار، الحاد الاتجاهات.

كيف؟

لا يمكن أنْ يستمر الحب، حب (ريجينا أولسن)، قرار لا رجعةَ عنه، ليس لنقص في جمالها، فهي بارعة الجمال، وقد لهبَها حبُه، إن حبَّه السرِّي العميق لأبيه سوف يعاقبه أيضا، إنَّه يحب أباه، يعشقه، فهل هو على استعداد للكذب على المحبوب الجديد؟

الصراع هنا يشتدد بين قطبين، قطب الغريزة وقطب المعنى، قطب الذات وقطب نكران الذات.

---

(3) نفسه 381.

(4) مسنار، بيار، كيركيغارد، ترجمة الدكتور عادل العوّا، ص3.

الفيلسوف يريد أن ينأى بحبه عن الكذب، الخداع، فحبُّ الأب كان متجذرا في عمقه، في وجدانه، وهو لابد أن يفتديه، كما هي قصة ابراهيمُ مع ابنه في القصة الدينية الشهيرة، إذن ليفتدي أباه بإعلان الثورة على هذا الحب، وهي مناسبة رائعة لتوكيد هذا الحب، وتخليص الأب من شر تلك التجديفة اللعينة!

ترى هل هي عقدة الشعور بداء العظمة؟

يتكلم الفيلسوف نفسه عن سبب هذا الفسخ بقوله: (لو كنتُ قد فسَّرتُ لها نفسي، إذن لأشركتها في أمور مرعبة: علاقتي بأبي، مزاجه السوداوي، والليل الأبدي الذي يعوي داخل نفسي، وضلالي، وانحرافي، وشهواتي، وإفراطي، وربما لم تكن الأخيرة على هذه الدرجة من الرعب في عين الله، لكن القلق هو الذي قادني إلى الإفراط)[5].

ليس سهلاً اكتشاف سبب هذا الفسخ، فهناك نثريات متعددة عن هذا السبب، ومن الصعب حصرها بمعادلة واضحة وبسيطة، ولكن فكرة التضحية بالحبيب من أجل الله، تجعلني أشك بها، إذ ما هو ذنب الحبيب هذا؟ ما الذي أعطى مشروعية للفيلسوف الشاب أن يفلسف فسخه للخطوبة على هذا الأساس، وتفسير ذلك بالاستناد إلى مبدا أو فكرة (اللّامعقول) لم تقنع الحصيف، إنَّ عمل إبراهيم وهو يقبل التضحية بابنه أمر غير معقول، ولكنْ كان أمراً قد نزل عليه من السماء، ومشروع الأُضحية كان بغية الامتحان، فهل تنطبق هذه المواصفات على موقف الفيلسوف وهو يضحي بخطبته، وهو يضحي بـ(ريجين أولسون)؟

القضية شائكة، وتحمل الكثير من المفارقات والتناقضات، وليس من السهل تجميع كل هذه المفارقات والتناقضات، هنا يشخصُ تفسير خفي، فهناك من يرى أنَّ السبب الحقيقي، هو إنَّ الفيلسوف كان يعاني من عجز جنسي، وهو ما كان يشير إليه بـ (الشوكة في اللحم)، وقصة الشوكة في اللحم معروفة في أدب وخطاب فيلسوف كوبنهاكن (. . .وهذه هي الشظية في اللحم، الشهيرة التي

(5) كريكجور، إمام عبد الفتاح إمام، مصدر مرَّ ذكره، ص40.

لا يصعب التنبؤ بطبيعتها، ما دامت قد حالت دون زواج كيركغارد، مثلما كانت عائقاً دون موهبته الكنسية)[6].

فهل هي (العنّة) حقيقة وحقا، ولكنَّ الفيلسوف أراد تغليفها بغلاف مسيحي كنسي يتصل بفكرة التضحية اللّامعقولة، كما هو إبراهيم مع ابنه؟!فكما أن إبراهيم يفتدي كذلك الفيلسوف، فذاك ما يجعله خليفة إبراهيم في مجمتمع منافق، يكترث للمظاهر أكثر مما يكترث للجوهر، مجمتع خال من الروح، مشبع بالمادة، مأسور القلب، مخدَّر الإرادة!

يصعب على الكاتب أو المتابع ضبط مسيرة الفيلسوف في ضوء هذه المفارقات بدقة وموضوعية ومنطقية ومنهجية، لأنَّ الذات التي يبحث فيها وعنها عبارة عن مرجل من المواقف المتداخلة بعنف، ومن هنا يعسر على منْ كتب عن هذا الفيلسوف أن يربط بين مقدمة ونتيجة بشكل فني متسلسل معقول!!

3

العذاب هو الطريق إلى الله، إنَّه طريق مليء بالأشواك والدموع والآلام، وكلما طال مقدار تحمّل معاناة هذه المسيرة كلما ترسخّت علاقتك بهذا الطريق إلى الله، ولكن، وهذه هي النقطة المهمة، إنَّ العذاب هذا، وفي هذا السياق، وفي ضمن هذه المعطيات هو سعادة، سعادة قصوى، تماماً كما قال جان فال، إنَّ اللَّذة (تولد من أعماق الألم).

الفيلسوف كان فريسة علاقة جدلية محتدمة بينه وبين أبيه، بينه وبين المجتمع، بينه وبين جسده، بينه وبين الكنيسة، علاقة متوترة، هذا التوتر أسبابه الجسم الهزيل، تجديف الأب، الشظية في اللحم، العنّة، كانت تتجمع، فتفجرت فلسفة تتوسل باللّامعقول على طريق واضح لا لبس فيه، ذلك هو تحمل المعاناة برحابة صدر ولذة شهوية روحية طاغية، والهدف أو الغاية هي الله، الخلاص..

---

(6) كيركيغارد، مسنار، مصدر مرَّ ذكره، ص137.

4

والسؤال المطروح هو أين (اللّاعقلية، اللّامعقول) في تضاعيف وسطور هذه الفلسفة العاطفية الوجدانية الملتهبة؟

إنَّ قوام فلسفته هو الإيمان، والحب هو أصل الإيمان كما قلنا، وبالتالي، نحن أمام مفارقة عقلية واضحة، لأنَّ الحب عاطفة وليس عقلا، الحب وجدان وثورة روحية وليس مقولات منطقية وقياسات منطقية، الحب ليس هو الإيمان وحسب، بل هو طريق الإيمان، ودليل الإيمان، ومن ثم يقع إيمان (هيجل) في قبضة العدالة، لأنَّه إيمان مقولات جافة، مقولات عقلية، مهما بدا مثالياً في التحليل الاخير.

إنَّ أيَّ مفردة عاطفية تحمل نقيضها، العاطفة تحمل في أحشائها بذرة القسوة، أليس كذلك وهل هناك (لامعقولية) كما نحن بين يدي هذه المفارقة الغريبة؟ المقولة العقلية لا تحمل نقيضها بذاتها، مقولات المنطق الأرسطي أو الكانطي مقولات صلدة، صلبة، لا يمكن اختراقها، ولكن اليأس والقلق والحزن والألم كلها مقولات نفسية يتجذر في داخلها نفيها، بشكل من الأشكال، وعندما نقول أن اللذة إنما تنبع من أعماق الألم نكون قد سطَّرنا مسيرة لامعقولة، إذ كيف يكون هناك اجتماع بين لذة وألم في نفس الوقت؟

الخطيئة تمثل نموذجاً حيا لهذا اللّامعقول، هي تبعدنا عن الله، ولكنّها ذاتها نتوسل بها لنقترب من الله!

إبراهيم عندما يقدم على التضحية بابنه إنّما يقدم على عمل لاعقلاني، ولكن الله يرتضيه، يمنيه بهذا الإقدام للحصول على مرضاته وحبه وعطفه وحنانه!

يقول ما نصّه في خوف ورعدة: (. . .كان إبراهيم يثير اعجابي، فهو يدفعني في الوقت نفسه الى الاستنكار، لأنَّ ذلك الذي ينكر نفسه، ويضحّي بنفسه على مذبح الواجب، يتخلى عن التناهي ليظفر باللّامتناهي، وهذا الرجل آمنَ إيماناً كافيا)[7].

(7) خوف ورعدة ص78.

الإيمان هو كنز السعادة الأبدية، ولكن ليس الإيمان الذي ننحته منطقيا، عقليا، بل الإيمان الذي ينحته العجز، الضعف، وهو في الوقت ذاته إيمان قوي، يهزّ الجبال، فإبراهيم كان إيمانه نابعاً من التسليم، التسليم المطلق، كان فارس التسليم بامتياز، لا شك إنَّ هناك جهاداً في العالم (الإنسان ضد الإنسان، واحد ضد ألف، إمّا ذلك الذي سعى إلى الله فهو أعظمهم جميعا... أجل ثمة كفاح على الأرض، وكان هناك من قهر الجميع بقوَّته، وكان هناك من كسب الله بعجزه، وكان هناك من اعتمد على نفسه فربح الجميع، وكان هناك من هو آمن في قوَّته وضحَّى بكل شيء، أما ذلك الذي آمن بالله فهو أعظم الجميع)[8].

هي جدلية رائعة من حيث التركيب، الإيمان عن ضعف يقهر الضعف، ويتجاوز الضعف، يقاوم الهوان، هوان الحياة، وذل السلطان، وعبودية الشهوات، فهل الإيمان عن عقل وفكر واستنتاج واستقراء يبقى أسير نفسه، ولا يتجاوز الضعف، ضعف النفس، وقهر الشهوات؟

الإيمان معجزة، ويتابع فيلسوفنا سيرة (إبراهيم) خطوة خطوة وفي كل خطوة يجلِّي دور إيمان ابراهيم في صنعها، والتمهيد لما بعدها، وإيمان إبراهيم هو إيمان التسليم المطلق، دونما محاكمة أو محاججة، ولهذا كان قويا، كاسحا، لم يفتر ولم يذبل!

إبراهيم، وبالإيمان خرج الى جبل (مريا)، وبالإيمان تلَّ جبين اسحق، وبالإيمان صرخ بوجه اسحق معلناً له إنَّه ليس مؤمنا، وإنّما هو وثني، كي لا يحمل اسحق حقداً على الرب، وبالإيمان تلقى (إبراهيم العهد بأنَّ ذريته من الأجناس جميعاً ستنالها البركة)[9].

الإيمان هو تاريخ إبراهيم، والفيلسوف إنّما يهتم هذ الاهتمام البالغ بإيمان إبراهيم لأنَّ إيمان إبراهيم قلبيا، ليس عقليا، وإلَّا لو كان الإيمان هذا نتيجة دليل فلسفي منمَّط لما كان له كل هذا الوقع في الحياة، ولما صنع هذه المعجزات الرائعة!

(8) نفسه، ص32.

(9) نفسه، ص33.

تُرى ماذا كان موقف (كريكجور) لو استطاع أن يتجاوز محنة جسده بشكل طبيعي، لو كان يملك عافيته كاملة، أو كان على قدر كاف من العافية؟ فهو يروي لنا: (. . .إنّه لم يشعر أبداً بما شعر به الشبان من أنَّ أمامهم حياة طويلة يحيونها، فكان أنْ يشعر دائماً بأنَّ أمامه حياة لن تتعدى الستة أشهر، وهيهات. . . هيهات)[10].

هل كانت موضوعة الإيمان اللّاعقلي هي المتسيِّدة على فكره، ونبضات قلبه، وشاعرية اسلوبه، وهتافات روحه العذبة الصلبة في آن واحد؟

تُرى ماذا كانت نتيجة الخطوبة من (ريجينا أوسلن) فيما لو كان جسده بريئاً من (الشظية في اللحم)؟

هل سوف تتأسس في ضميره قصة التضحية، التضحية بفتاة مصيره، من أجل أن يكفِّر عن خطايا أبيه، بل وربما خطاياه هو بالذات في السر؟

قد لا نخطأ القول فيما تصورنا أن ثورة الفيلسوف هذه سببها آثامه السرِّية، وليس تجديف الأب الذي مات وانتهى كل شيء، وقد لا نخطا القول أيضاً إذا قلنا إنَّ الفيلسوف لو كان صحيح البدن، لما طرح الإيمان عن عجز، بل لطرح الإيمان عن عقل وتدبر وخبرة وفكر، ربما ذلك صحيح، أليس كذلك؟

إنَّ حياة إبراهيم كانت ضد العقل، أو بتعبير أدق كانت تخلو من العقل، فهو بفضل اللامعقول اجتاز هذه الرحلة الطويلة المضنية، الهجرة، والتضحية، وغيرها من مفردات الحياة الإبراهيمية كانت بمثابة انتحار عقلي، مسيرة مشوبة بالحذر العقلي، ولكنها كانت مملوءة بالحماس من جهة أخرى، لأنَّها منطلقة من الإيمان القائم على التسليم.

5

التعلُّق باللانهائي أو اللامحدود يشكل أو يندرج تحت خانة الميتافيزياء، فهو كلي. . . مجرّد. . . مطلق. . . وهذه المفاهيم والحقائق فيما كانت حقائق تنتمي الى المتيافيزياء، والفيلسوف قرر أن يلتصق. . . يلتحق. . . يتعلق. . .

---

(10) فلسفة الدين عند كيريجارد، ص16.

يذوب في هذا اللامتناهي، المطلق، الكلي، ولكن ليس بقرار عقلي، ولا بطريقة عقلية، بعيدا عن لغة العلة والمعلول، الاثر والمؤثر، الدليل والمدلول!

ان فيلسوفنا ينطلق من سوداوية الوجود، من قلق الحياة، من الآلام، وليس من نظام العلّة والمعلول، بل يدّعي أن مثل هذه الانظمة الاستدلالية لا تبرهن على الايمان، بل تسيء الى الايمان، إن الإيمان قضية روحية وجدانية، والعقل محكوم بمقتربات الزمان والمكان والمقولات المنطقية الجافة الجامدة، فأنّى له أن يكتشف الإيمان الطري، الإيمان الشفاف، الإيمان الروحي، العقل ينشد اليقين، والإيمان إذا وقع في قبضة اليقين يجف ويذبل، إذ ما ذا بعد اليقين بالشيء سوى هجره، وتناقص قيمته، هذا فيما إذا صح يمكن أن يخضع الإيمان إلى دائرة العقل.

ويتصعَّد الفيلسوف أكثر، فيرى أن الإيمان ليس قضية موضوعية، أي لا تخضع لبرهان من خلال نظام وجودي خارجي، بل البحث عن الإيمان ينبغي أن يكون داخل الذات، في صميم النفس، من خلال تناقضاتها، من خلال مآسيها، شقائها، عذابها، الأمر الذي يبعد الإيمان عن محاكمات وقياسات العقل، لم يرتضِ الفيلسوف أن يبحث عن الله من خلال المشتركات، بل من خلال التفرّد، تفرّد كل ذات بذاتها، إن البحث من خلال المشتركات يقر الموضوعية، ويقر بدور العقل هنا، فـ(الله لا يكون بأن يبحث الإنسان عما هو مشترك في نفسه مع الآخرين، ولكن على العكس من ذاك، يتعمّق ما هو فردي متميز خاص في نفسه، وفي هذا التعمُّق ينكشف الله الفرد، فمن التناقض أن يبحث الانسان عن الوجود خارج نفسه، لان كل ما هو خارج نفسه ظاهر بالنسبة إليها، وإنَّما يجب ان أبحث عن الوجود في أعماق نفسي، لأنَّ هذه النفس تشارك في الوجود)[11].

يترتب على ذلك استحالة الجمع بين الديانة المسيحية والفلسفة، هما متنافران، الفلسفة لا تستطيع أو من المستحيل (أن تفهم وتكتشف حقيقة الوجود المسيحي، لأنها قائمة على مقولات غير عقلية، ويعجز العقل مهما أُولي من قوة أن يستنتجها)[12].

---

(11) نفسه، ص51.

(12) نفسه، ص53.

والمقولات هي هنا القلق، الانفعال، المفارقة، المخاطرة، اليأس، منها أتصعَّد إلى الايمان، وليس من نظام الكون وجماله ومعجزاته وعطاءه![13].

الإيمان شذرات وجدانية من حب ومخاطرة ومعاناة وشقاء ويأس، منها نتشوف الإيمان، نعرفه، نتذوقه، والفلسفة نظام صارم، تستعين بمقولات تنتظم تحت بعضها في هيكل متناسق محكم، وفارق بين الميدانين، ذلك إن (الاتجاه النسقي يعد بكل شيء ولا يفي بشيء)[14].

الإيمان مفارقة، انفصال، والمفارقة تنحو بصاحبها بعيداً عن الواقع، بعيداً عن الزمن، المحسوس، نظام الكون، ويمحِّض علاقة كاملة بالمخلّص، فأنَّى للعقل أن يقتحم المفارقة بهذه الهوية!

إنَّ التوق الى اللامتناهي يتم عبرالألم، العاطفة، والقلق، وليس عبر اتظام استدلالي عقلي عقيم.

ولكن هنا ينبغي ان نسجل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: إنَّ هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن كريكجارد ضد العقل بشكل مطلق، ويتضاد مع العقلانية صرفا، لا يمكن ذلك، والمقصود هنا، انه يتضاد مع النزعة العقلية للإيمان، هو من دعاة الاستسلام في قضية الإيمان، الدخول الى الإيمان عبر آليات غير آلية التعقل، الألم، العذاب، قمع المتعة الجسدية، التطلّع الى المخلّص، هذه هي الآليات!

إن الإيمان بوحي الكتاب المقدس يجب أن يكون قبْليا، ولا يحتاج إلى قراءة نقدية لمدى صحة الوثيقة من عدم صحتها، فمثل هذه الخطوة تزعزع الإيمان بذات الوحي!

الإيمان قضية ذاتية تنبع من الداخل وليست قضية موضوعية تحتاج إلى تشريح الوجود من أجل الانطلاق منه لإثبات الوحي أو الله.

الملاحظة الثانية: إنّ هذا العرض لا يعني أيضاً أن الفيلسوف لا يؤمن

(13) نفسه، ص53.

(14) الأسس اللاعقلية في الفكر الفلسفي المعاصر، نقلا عن بعض كتب الفيلسوف، ص247.

بالفلسفة، بل هو يؤمن بها قطّاعاً معرفيا، ولكن يصر على أن هناك خطوطاً فاصلة بين الإيمان والفلسفة، على الفلسفة أن لا تتدخل في شؤون الايمان، فإن (كيركجارد يريد من الفلسفة أن تعترف بأنها غير قادرة على الدخول في دائرة الإيمان أو الدين لكي تحوّله إلى أمور عقلية منطقية قابلة للفهم. . . على الفلسفة أن تعترف بحدودها. . .)[15].

الملاحظة الثالثة: الفيلسوف وهو يرفض الموضوعية في تناول الإيمان لا يعني إنَّه يرفضها في مجالات أخرى، تماما كما هي الملاحظة السابقة، فمن الطبيعي أن يكون تناول الطبيعة ـ مثلا ـ موضوعياً وليس ذاتيا، إن الجهد الكبير الذي بذله الفيلسوف ينصبّ على الإيمان، فهو فيلسوف إيمان، وإيمان على طريقته الخاصة، ولذلك يشن حربا شعوى على هيجل والهيجلية بسبب اخضاع الإيمان لنسق منطقي استدلالي، إنه يرفض الطريقة الاستقرائية والاستنباطية هنا، ولا حتى الاعتماد على مبدأ (التصميم الماثل في الطبيعة)[16]، ويصر على التجربة الشخصية، الخبرة الذاتية، ومن هنا كان إيمانه (متشخْصِنْ)، ولا يمكن نقل تجربته لغيره، إنّه يشترك في هذه النقطة مع (باسكال) الذي عاش في آواخر القرن السابع عشر، فكلاهما (رجل أخلاق ومدافع عن الدين المسيحي في المقام الاول، وهما يستخدمان ملكاتهما النقدية، ومواهبهما الأدبية لحث الناس على التفكير بصورة جديّة في المسيحية، وعلى تمييز الإيمان المسيحي عن أنواع الإيمان الطبيعية المتعددة، وعن المذاهب الفلسفية)[17].

الملاحظة الرابعة: قد يتوهم بعضهم أن الفيلسوف يدعو إلى نوع من أنواع الحلول أو الاتحاد، كما ألفنا في الفلسفات الصوفية الشرقية، كذلك لدى بعض مدارس التصوف الإسلامي، مما انتج ما يسمى بـ (وحدة الوجود)، والفيلسوف على العكس تماما، إنَّه يصر على المفارقة، ومن أبعاد وخصائص المفارقة هي إنَّ الله مفارِق، وإنَّ العلاقة بين العبد والله، موضوع الإيمان علاقة انفصال، أي هناك مسافة بين المؤمن وموضوع إيمانه، رغم إنَّ مبعث الإيمان هو الداخل، من

---

(15) فلسفة الدين عند كيركارد، ص192.

(16) الله في الفلسفة الحديثة، ص497.

(17) نفسه، ص477.

داخل الذات، بل معركة الإيمان في داخل الذات، من هناك المنطلق والنتيجة، والاتصال باللّامتناهي لا يلغي هذه المسافة بين الذات والموضوع، أي بين المؤمن وموضوع إيمانه.

لقد اعترض الفيلسوف بقوة شرسة على المدرسة الرومانسية التي بثت طبيعة إحيائيه في الطبيعة، لأنَّ أرباب هذه المدرسة (جعلوا من الطبيعة حية بمبدأ إلهي وكاشفة عنه، قدّموا تفسيراً باطنياً لعلاقة الله بالإنسان، وهي علاقة نظر إليها كيركجارد على أنها هدّامة لطبيعة كل منهما، فهنا ينخدع الإنسان، فيظن أن علاقته بالله يمكن أن تتحقق بسهولة على أساس التوحيد النهائي بين المتناهي والكائن الأبدي)[18].

كيف يرقى المحدود ليتحد أو يحل في الكائن الأبدي، إنَّها عملية خداع فكري، بل أخلاقي، خيانة لكلا المحدود واللامحدود.

6

كان (الإيمان) هي قضية كيركجارد الأولى، وقد جعل من إبراهيم فارس استشهاداته وإحالاته ومرجعيته، كان مغرماً بهذ النبي أيّما غرام، وكتابه الشهير (خوف ورعدة) تحليل متسلسل لهذا النبي المضحّي، النبي المستسلم، كأنه يعبر عن استسلام الفيلسوف، وكأنه يلبي نداءه النهائي القاضي بأن يكون الإيمان هو الملجأ والمأوى والإحالة!

يرى الفيلسوف في كتابه هذا، أن الزمن لن يطوي (أبدا من كان عظيما في هذا العالم) ولكن ينحى بنا الى تفسيرات متعددة للعظمة، لينتهي بنا في التحليل الأخير الى العظمة الجامعة المانعة، إنّه العظيم الذي يتوقّع المستحيل، ويبقى يناضل من أجل هذا المستحيل، وهذا ينطبق على إبراهيم[19].

يقول: (...إبراهيم كان أعظم الجميع، عظيما بالقوّة التي تستمد سلطانها من العجز، عظيماً بحكمته التي سرُّها في الحماقة، عظيماً بالأمل الذي يتخذ

(18) نفسه، ص481.

(19) خوف ورعدة، ص32.

شكل الجنون، عظيماً بالحب الذي هو بغض الإنسان نفسه)[20].

لقد استمد إبراهيم قوته وعظمته وقدرته وأمله من شيخوخته وعقمه الجنسي واستجابته لنداء الله بذبح ابنه (حماقة وجنون ولا معقول)!

يقول فيما يخص جدل العمر والإيمان والامتحان بالنسبة لابراهيم وسارة: (المعنى الأعمق... إن معجزة الإيمان تكمن في أن ابراهيم وسارة كانا من الشباب، بحيث يرغبان وإن الإيمان احتفظ لهما برغبتهما، وأحتفظ معهما بشبابهما، وقد تقبّل ابراهيم وفاء الوعد، تقبَّله بالإيمان، وسارت الأمور حسب الوعد، ووفق إيمانه، أما موسى فقد ضرب بعصاه الحجر، ولكنَّه لم يكن مؤمناً حينذاك)[21].

يقول: (وفي التسليم اللّامتناهي يكون السلام والراحة، وكل من يعزم عليه، وكل من لم يحط من شأن نفسه باحتقارها - وهو أمر أفضع من أن يكون متكبرا - يمكن أن يدرِّب نفسه على اتخاذ هذه الحركة بما تنطوي عليه من ألم تصالح الإنسان مع الوجود...)[22].

يقول: (وتجافي الفلسفة الأمانة عندما تعطي شيئاً بدلاً منه - الإيمان - وعندما تستخف بالإيمان ولكن ينبغي عليها أن تفهم نفسها، وأن تعرف ما يجب أن تعطيه، وألّا تستبعد شيئا، وألّا تخدع الناس في قيمة شيء ما بحسبانه لا شيء)[23].

ينبغي أن لا نتصور أنّ الفيلسوف بهذه النصوص وغيرها يلغي العقل، أو لا يعترف بالعقل، إنما يعمل على تحرير الإيمان من العقل، وتخليص العقل من مسؤولية الإيمان، ففي ذلك صون للإيمان والعقل معا.

(اللّامعقول) هو الهاجس المهم عند الفيلسوف، طريق الإيمان، وطريق الحفاظ على الإيمان وتعميقه وتجذيره في الذات البشرية، فإبراهيم (كان يؤمن

---

(20) نفسه، ص33.

(21) نفسه، ص35.

(22) نفسه، ص61.

(23) نفسه، ص48.

بفضل اللامعقول، لأنَّ الأمر لا يمكن أن يكون نتيجة لحساب إنساني، وكان اللّامعقول حقاً أن الله الذي طلب منه التضحية يرجع عنها في اللحظة التالية).

التسليم للكائن الأبدي نمط رائع من الشجاعة، بل هو الشجاعة بعينها، و(أنا لا أتردد من ناحيتي في أن أصف بالجبن كل من يريد أن يُقنع نفسه بأنه لا يستطيع القيام بها)[24].

إن الله اصطفى مريم بنت عمران على كل نساء العالمين، وفيما يُثار سؤال من كل فتاة (لماذا لم أكن أنا أيضا مفضلة عند الله)، فإنَّ الجواب على لسان الفيلسوف: (إن كل إنسان مرشَّح لذلك، إذا نظرنا إلى المسألة نظرة مجرَّدة، أما الشيء الذي يغيب عنهم، فهو الحزن والقلق والمفارقة)[25].

إن المعلْم الأول والعميق في حياة الأنبياء هو (الحزن)، ولكنّه ليس ككل حزن، إنه حزن دائم عميق، يحفر جذوره باستمرار في ضمير النبي، كذلك كل من يمت بصلة معنوية للنبي، فهذه مريم، وهي تفوز بكرامة المعجزة، ولكن رغم ذلك (كان حملها قلقاً وحزناً ومفارقة)[26].

7

التجسيد اعظم لحظة شهدها التاريخ الإنساني، لحظة مفارقة عظمى، مفارقة غيّرت وجه الزمن، هكذا يرى سيرن كيركجارد، ولكن لهذا الفيلسوف رؤية خاصّة به عن التجسُّد، فهي اللحظة التي افترق واقترن فيها الزمان والأزل، التاريخ والأبد، ففي التجسُّد اختفى الجانب الإنساني من السيد المسيح وظهر الجانب الإلهي، وفي ذات الوقت اختفى الجانب الإلهي من الرب وظهر الجانب الإنساني!

الخطيئة الكبرى للكنيسة في تصور فيلسوفنا هي تحويلها التجسيد على قضية تاريخية، الأمر الذي قاد إلى اختفاء المسيحية جوهرا، فالتجسيد عبارة عن لحظة

---

(24) نفسه، ص68.

(25) نفسه، ص83.

(26) نفسه، ص83.

من لحظات التاريخ وكفى، فيما هي لحظة مستمرة، تستمد جذوتها من ذاتها كحدث مثير، خارج نطاق الزمن رغم أنها لحظة زمنية، أي تاريخية، ومن هنا يشخص التناقض في تخطيط كيركجارد، فكيف للحظة تاريخية تسلخ هويتها وكنهها وحقيقتها من الزمن؟ يبدو لي أن الفيلسوف وهو بصدد أن يؤسس لرؤوية خاصة به، يريد تجاوز المأزق العقدي لذات التجسُّد، لان التجسُّد بطبيعته يلغي الازل، ومن العسير أن يتخطى لحظته التي انبثق من خلالها، إنه يريد أن يحرر المفارقة من التاريخ، ومن هنا يتساءل عن معنى التاريخ المسيحي، حيث يعرّفه بأنه الزمن الذي احتكر لحظة التجسّد، فيما ينبغي أن تتحرر هذه اللحظة من هذا الاحتكار!

إن تضاعيف عملية التجسُّد عبر وحداته الزمنية لا يقدم للمسيحي فائدة، إنها أحداث مضت وتصرَّمت، لكن الجوهر هو عملية (التفارق) إذا صح التعبير، فإن هذا (التفارق) هو الذي يجب أن يتقمَّصه الإنسان المسيحي، نقطة اللقاء المذهلة بين الإله والإنسان في السيد المسيح، إن عبارة أو معادلة (الدين المسيحي) تنرفز هذا الفيلسوف، ويتخطى قواعد اللعبة التاريخية ليدخل في قوانين الدين من حيث هو جوهر، وهو ما يمكن بل هو الجدير بتسمية ثابتة قارّة مستقرة مطمئنة (دين السيد المسيح)!

المفارقة إذن مستمرة، دائمة، لا تنفصل باي حال من الأحوال عن مسيرة الوجود، هي ليست ذاكرة، ولكن هل هذا هو معنى الأزل؟ مفارقة كبيرة هي الاخرى، حيث يقع الرجل في تناقض عجيب، لأن للازل معنى آخر كما نفهم، على أن كيركجارد يتغلب أو يحاول أن يتغلَّب على هذه المفارقة، وذلك باعلانه الصريح أن التناقض هنا هو المقصود، وهو الذي يجسد الايمان حق تجسيد! فهو يقودنا من تناقض إلى تناقض، في سياق يستعصي على الفهم، وذلك جزء من اللامعقول الذي كان يلح عليه، ويرسخّه في الذهن المسيحي!

لقد غرس (هيجل) المسيحية في أصلب عقلانية، أو هكذا خُيِّل له، فيما غرس (كيركجارد) المسيحية في أصلب لامعقول!

إن الأبدي في هذه الفلسفة يكشف عن نفسه في الزمني، والزمني يكشف عن نفسه في الأبدي، تناقض فاضح، ولكنَّه هو الحقيقة، وبدون هذا الايمان

تضمحل المسيحية، ويستولي التاريخ على الأبدي، فلندع (عقلنة) المسيحية كي لا تتحول إلى أقنوم فارغ، كي لا نخسر الرعشة الدائمة، كي نعمِّق القلق، لا نمحيه، ومحوه وهم كبير، فنخدع أنفسنا بذلك!

8

عُرِف الفيلسوف إبداعا بفكرة أو مشروع (المدارج الثلاثة) وأحيانا بـ(المراحل الثلاثة)، وفيما يصفها بعضهم بانها مراتب أو مدارج، بأنها على طريق السلوك باتجاه المخلِّص، يصفها آخر بأنها مراحل وجود فلسفية، والآن ما هي عنواين هذه المدارج؟

1 - المدرج الحسي (الجمالي).
2 - المدرج الأخلاقي.
3 - المدرج اللاهوتي (الديني).

يقول الفيلسوف إن المدرج الأول ينتهب الذات، أو بالأحرى إنَّها مرحلة إنتهاب الذات، افتراسها، الذات في هذه المرحلة شبح، هلامية، هناك حركة، وهناك حس، وهناك نشاط، وهناك معالم واضحة، ولكنها الحركة المتجهة نحو نفسها، أسيرة دائرتها المغلقة، كل لحظة في هذه الفترة (لها أصدقاؤها)، و(لكل فعل ملابساته ومرجحاته، وشعاره)[27].

ومعنى إنتهاب الذات هنا، كونها غير متميِّزة، هلامية، خاصة وإنَّ رجل هذه المرحلة، أو الذات تصرعه كل لحظة بموجب متطلباتها الذاتية، جانب المتناهي، فليس هناك استمرارية، بل تقطّع، تشظي بشكل عام.

يشكل (دون جوان) النموذج الصارخ لرجل هذه المرحلة، لأنَّ (الرغبة أساس الحياة الجمالية)[28]، فإنَّ هذا الرجل (لا ينجح إلّا بسبب عبقريته الشهوية التي كأنها تتجسَّد فيه، التفكير التأملي ليس من نصيبه، وإن حياته زبد كزبد الشمبانيا التي تعيد إليه قوّته)[29].

---

(27) الأسس اللاواعية في الفلسفة الحديثة، ص263.

(28) كيركيغارد، مسنار، ص72.

(29) فلسفة الدين عند كيريكارد ص72، نقلا عن بعض كتب الفيلسوف.

الرغبة في هذه المرحلة مشوشة، غير واضحة المعالم، مرتبكة، تتعثر على غير هدى، هي رغبة اللحظة المفروضة، ولكنّها رغبة حالمة، (فهي تحلم بأن تحقق وتشعر بالسعادة، بدلاً من الشقاء، أيضاً تتسم تلك المرحلة باحتوائها على التناقض، فالرغبة مالكة لموضوعها، ولكنَّها في نفس الوقت ليست متميّزة عنها)[30].

يبدو لي أن جوهر هذا المدرج هو التقلب العشوائي في حضن متعة مغرورة، متعة مستعرة، هي حياة التسافل في نظر الفيلسوف، ضياع، إغواء ومخادعة كما هي حياة دون جوان، فهذا الأخير بمثابة وجود (غير كاف للتملّك)[31].

هنا يطلق الفيلسوف صرخته المدوية (عليك أن تختار بحرية أن تعيش في الوجود الحسي، تلك المرحلة الدنيا من الحياة البشرية، أو أن ترتفع إلى مرحلة أعلى، وهي المرحلة الاخلاقية التي ترفض الاقتصار على المتع الحسيّة الزائلة والعابرة، وأن تضع فيها وجودها، وتسعى جاهدة إلى الارتفاع إلى مرحلة أخلاقية يلتزم فيها صاحبها بالقانون الأخلاقي الذي هو عام بين البشر جميعا)[32].

فما هي المرحلة الأخلاقية يا ترى؟

مرحلة أرقى، بلا شك، وأكثر ما يميز هذه المرحلة هو القدرة على (الاختيار)، وليس من شك أن الاختيار يستوجب أو بعبارة أكثر دقة يقتضي (الحرية)، وهي مرحلة تأتي بعد تجاوز مرحلة الحس الشبق، الحس المملوء بذاته، بمغامراته، بلذائذه المحمومة، بعد صراع وجودي داخلي، فهي قفزة، أو وثبة خلّاقة، مبعثها الداخل، الأمر الذي يذكّرنا بالقاعدة المالوفة، من أنَّ أيَّ وعي حقيقي ينبثق من الداخل، وهي مرحلة تشعّ بالجاذبية والحرارة الوجدانية بلا شك، في المرحلة السابقة هناك إنغماس بالخطأ، هوس باللذة، هنا، اي في

(30) نفسه، ص115.

(31) نفسه، ص118.

(32) دراسات في الفلسفة الوجودية، عبد الرحمن بدوي، ص40.

المرحلة الجديدة توجد قدرة على التمييز بين الأسود والأبيض، بين الخطا والصواب، بين الحسي والمعنوي، ثم هناك القدرة على الاختيار، يغيب هنا (الدون جوان)، ويشخص لنا ديستوفسكي في الجريمة والعقاب، ولكن الذات التي تشب بحرارة المعنى، يمكن أن تتجاوز حتى المرحلة الأخلاقية، وهو ما يسميه الفيلسوف بالمدرج الديني، فالمرحلة الأخلاقية تودِّع متن السلوك، وميادين العمل، فيما تبدأ المرحلة الدينية، لانها تطابقٌ، تماهي، توافق وانسجام مع اللَّامتناهي، تبدأ الماساوية الذاتية للمستوى الديني، يتم تجاوز النزوة الجمالية، ثم تخطي النزعة الأخلاقية، وهي المعادل المساوي للموضوعية الهيجلية، لندخل في قلق الوجود الحقيقي، المأساة، العذاب، الحزن، فإن تجاوز الموضوعية يكرِّس الذاتية، أي يتكرَّس التمحيض الديني!

هذه المراحل ليست حتمية، بل قد يتفاوت فيها السير بين شروع وعودة، وبين شروع وسير مستمر.

9

وبعد!

هذه هي الخطوط العريضة لفلسفة اللَّامعقول الديني لدى كيركجارد، فهل من نقاط نقدية يمكن تسليطها على هذه الفلسفة؟

1 - يرى كثيرون أن فلسفة الرجل تعبير دقيق عن بؤسه وشقاءه الجسدي والأُسري، نابعة من داخله، وهو الأمر الذي كثيراً ما كان يصرِّح به ويفتخر به، وهناك دراسات تثبت أن الرجل كان يعاني من شعور بالسوداوية، فالكون كان يشكل لديه رؤية مرعبة، وإن نوبات صرع كانت تنتابه بين فترة وأخرى، وكان قد سيطر عليه الخوف تجاه الكثير من الأشياء والظواهر، فهو كان يخاف فتح النوافذ، بل كان يخاف ضوء الشمس! وكثيراً ما كان يتوقع موته، بل كان دائم الاعتقاد بانه لم يعش طويلا، فضلا كان يتعامل بهاجس الخوف أوَّلا من الناس، وهذه السوداوية ذات نكهة (ميتفافيزية)، وقد تركت ظلالها بكثافة على تعامله مع الوجود والقيم والكنيسة والحب!

2 - يعترف الفيلسوف بـ (سوداويته) علنا، بل يدافع عنها دفاعا مستميتا،

والغريب أن يستمد لهذه السوداوية برهانا من الحياة، من داخله، وهو وإنْ لم يرغب بفرضها على الآخر، ولكن يرسم خطوطا باتجاهها للآخر، فهو يانس بها، ويعمِّقها ميتافيزيا، حتى قال مرّة: (إن سوداويتي يجب ان تُوضَع دائما مع الله جنبا إلى جنب)[33]، وبالتالي، كيف يمكن الإطمئنان إلى مدرسة ميتفايزية مصدرها أو أحد مصادرها السوداوية؟

يرى الفيلسوف إن الظفر باللّامتناهي ليس عزاء، بل يفترض الحزن، الحزن إذن نتيجة هذا التعلق بالمطلق، نتيجة هذا الفوز باللّامحدود، تُرى ألا يمكن أن نعكس المعادلة؟ فنقول أن مثل هذا الظفر ينبغي أن يكون مبعث السعادة والحبور والفرح مهما كان نصيب الإنسان من عذاب جسدي ومادي في هذه الحياة؟

هنا. . . يمكن أن نتلمس بوضوح تأثير السوداوية الذاتية عند الفيلسوف في تفسير هذا الظفر أو هذا الفوز!

3 - يقول: (حياتي هي دائرة المفارقات، فالموجب يعرَف عن طريق السلب - حياتي عذاب وتمزُّق، الله يعذِّبني حب، وبسبب الحب، ومع ذلك فهذا الجانب السلبي علامة على الجانب الايجابي)[34].

فإذن فلسفته جاءت لتفسر وضعه، تفسير لشخصيته، تحليلا لما يعاني ويشاقي من آلام جسدية مبرحة، ومما عانه من اضطراب ومصائب اسرية، عجزه الجنسي إن صحّ ذلك عنه.

سوف نجد في التراث الفلسفي الإسلامي ما يشبه مسيرة فيلسوفنا عبر مدارجه الثلاثة، وذلك ضمن رحلة الفيلسوف الاندلسي ابن باجة، كما لنا عودة الى ذات الفيلسوف في سطور آتية إن شاء الله.

---

(33) فلسفة الدين عند كيريكارد، ص17.

(34) هيجل، لإمام عبد الفتاح إمام، ص427.

الفصل العاشر

العقلانيَّة الارسطية / ارسطو أولاً

يقول الفيلسوف المصري الراحل أحمد فؤاد الأهواني:

«كان الفكر الإنساني منذ القديم يحاول إدراك معنى الكون وسبر الخليقة ولا تزال آراء أرسطو جبارة في جدَّتها حتى عصرنا هذا..».

جاء ذلك في كتابه القيم (في عالم الفلسفة) طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب نقلاً عن كلمة له على مقال عن أرسطو في مجلة الثقافة المصرية، عدد 4 مايو سنة 1948.

على هدي تقييم هذا الفيلسوف المصري الرائع، الذي عرف بالتقوى والزهد والموضوعية أتحدث تاليا، عن عقلانية أرسطو[1].

1

يرى أرسطو أن موضوع النفس هو من أهم وأدق وأخطر موضوعات العلم، وبخاصة (العلم الطبيعي)، ويعلِّل ذلك (لأنَّ النفس على وجه العموم مبدأ كل الحيوانات)[2]، ومقصوده هنا، اي بالمبدأ، وذلك بالمعنى العام، العلّة الصورية والفاعلية والغائية. ويذهب الفيلسوف إلى أنَّ علم النفس هو من علوم الطبيعة، أي لا ينتمي إلى علوم الميتافيزياء، لأنَّ النفس صورة للجسم، أو صورة الجسم، ولا تنفصل عن الجسم، ولذلك يجب تناولها ضمن علاقتها بالجسم،

---

(1) الأهواني، أحمد فؤاد، في عالم النفس، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 2009، ص44.

(2) كتاب النفس لأرسطو، ترجمة أحمد فؤاد الاهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة قنواتي، سنة 2009، ص3.

وهو يقول ما نصُّه: (. . .ويبدو إنَّ جميع أحوال النفس توجد مع الجسم كالغضب والخوف والشفقة والشجاعة، وأيضا، الفرح والحب والبغض، لأنَّه عندما تحدث هذه الأحوال يتغيرالجسم)[3]. فمن الواضح إنَّ أحوال النفس صور حالةٌ في الهيولي)[4]، والهيولي هو الجسم، وبناء على كل هذه المقتربات أو الحقائق (كان البحث عن النفس بما يختص به عالم الطبيعة سواء فيما يتصل بالنفس كلها، أم باحوالها ..، ويتجاوز أرسطو في نظريته عن النفس منْ سبقه مثل فيثاغورس وديمقريطس وانساجوراس وطاليس وهيركليت وغيرهم، خاصة أولئك الذين يعتقدون إنَّ (العقل) هو الذي يحرِّك العالم، أو إنَّ النفس تتألف من عناصر، وكل عنصر هو نفس قائم بحد ذاته، وما شاكل ذلك[5].

ويستمر الفيلسوف ليقرر بأن دراسة النفس لا تتم بتناول النفس مجرّدة بل من خلال الظواهر النفسية، بل يجب (قبل النظر في بعض الافعال، دراسة موضوعاتها فمثلاً في دراسة القوة الحاسّة، المحسوس هو الأول الذي يعرِّفنا بالاحساس، وفي دراسة القوة العاقلة، المعقول هو الذي يعرِّفنا بالتعقل، لضرورة التناسب بين الفعل والموضوع)[6].

ولكن ألمْ يقل ارسطو إنَّ النفس لا تنفك عن الجسم، والجسم لا ينفك عن النفس كما مرّ بنا قبل قليل؟

إذن وبناء على هذه المعادلة المهمة، لا تصدر الانفعالات مثل الغضب والفرح من النفس لوحدها، بل من هذا المركب المزدوج، اي من النفس والجسم معا، وهذا هو مبرر كون العلم بالنفس جزء من العلم الطبيعي، فالنفس لا تعمل دون تدخل أو مشاركة العضو الحاس، أو (الاحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس المعد لإدراك المحسوس)[7]، ويترتب على ذلك كون الإنسان هو الذي يغضب وليس النفس، لأنَّ الإنسان هو المركَّب من المادة

---

(3) نفسه، ص7.
(4) نفسه، ص7.
(5) نفسه، ص12 - 15.
(6) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مصدر مرَّ ذكره، ص153.
(7) نفسه، ص154.

والصورة، اي من الجسم والنفس، وكما يقول أرسطو نفسه: (يحسن تجنب القول بأنَّ النفس تتعلَّم او تفكر بل قل أن الإنسان هو الذي يفعل ذلك بفضل ما به من نفس).

هذه النظرة الأرسطية عميقة، وتنبيء عن كون النفس والجسم في اتحاد وليس انفصال، كما قرر فيما بعد ديكارت كذلك وليم جيمس، وعلم النفس القديم كله يرجع إلى نظرية أرسطو هذه، ولم يتنقل منها الّا بعد أن حصر موضوعه بالملكات والظواهر النفسية، ويرى الفيلسوف أن للنفس صفتين جوهريتين هما الحركة والاحساس، وقد اختلفوا في تقديم أحدهما على الأخرى، فهناك من يقدم الحركة، الأمر الذي اضطرهم أو قادهم الى القول بان النفس بمثابة جوهر حار (يتركّب من ذرات كروية لطيفة)[8]، والقائل هو فيلسوف الذرة ديمقريطس، لحقه في ذلك فيثاغورس وطاليس وانكساغوراس، فيما بعضهم يقدم الاحساس على الحركة، وعلى رأسهم انبادوقليس، منطلقا من الفكرة التي تقول أن الشيء لا يُعرَف الّا بشبيهه، وعليه ينبغي القول أن النفس تتكون من مباديء، لانها على اتصال معرفي بالتراب والنار والهواء والماء، فالنفس منبثقة من عددة عناصر، كيما تعرف وتدرك، وعلى ذلك افلاطون[9].

وينتقد الفيلسوف الذين يقولون إن النفس عدد متحرك بذاته، وينتقد من يرى إن النفس مركَّب من عناصر شتى تبعاً لنظرية الشبيه يُعرَف بالشبيه التي أيدها افلاطون، وإن الادراك يتعدد تبعا لتعدد المدرَك، وينتقد من يقول إنَّ النفس جسم لطيف[10]، وينتقد المذهب الأورفي الذي يقول إنَّ النفس (تنفذ من العالم الخارجي الى الكائنات، عند تنفّسها، وتحملها أجنحة الرياح)، ذلك أن بعض النباتات وبعض الحيوانات (لا تتنفس)، ويرفض القول بأن النفس منقسمة، فإن ذلك يتضاد مع وحدة المدرَك كما هو واضح!

ولكن كيف يعرِّف ارسطو النفس؟

---

(8) كتاب النفس، ص9.

(9) نفسه، ص11.

(10) نفسه، ص30.

يقول ما نصُّه: (كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة)، وهذا التعريف مركَّب بطبيعة الحال، فهي ما يتميز به الجسم الحي بدءا، وليس لاحقا، وهناك من قال (تمام أوَّل)، ومن الجدير بالذكر، إنَّ الكمال / التمام لا يعني المباشرة بل الاستعداد، الاستعداد لإداء الوظيفة، أنْ تبصر، وأنْ تسمع، وأنْ تنفعل، وهكذا، وهي كمال أوَّل لجسم طبيعي، وبهذا يخرج من التعريف ما هو غير الطبيعي، كأن يكون الجسم تعليميا - أي رياضيا على سبيل المثال - ثم ليس كل جسم طبيعي قابلاً للحياة كما هو معلوم، وبالتالي، هي كمال أوَّل لجسم طبيعي قابل للحياة، أي حي بالقوة، أمّا قيد (آلي) فهو قيد يفيد الحواس، فالحواس آلات للنفس، تعمل من خلالها في الجسم.

ان تعبيرات ارسطو تفيد بان النفس جوهر، ولكنه الجوهر الذي يهب للمادة فعليّتها، وليس الجوهر الذي هو مجرّد استعداد، كما هو حال الهيولي الأولى، بل حال المادة، حيث هي مستعدة لقبول الصور العارضة عليها، ولا هي جوهر مركَّب، من مادة وصورة، لانها هي الصورة أصلا.

الصلة بين النفس والجسم صميمية ولا مفارقة بين الاثنين، الّا في حالة (العقل الفعّال) لأنه كما يرى أرسطو هو الجزء الإلهي في الانسان (الذي لا يتوقف في وجوده ولا بقاءه على الجسم)[11].

إنّ ابسط أشكال الحياة هي الحياة النباتية، التي تشترك مع الحيوان بنواح عدَّة كما تختلف عنها بنواح عدّة، وجهة الاشتراك هي التغذي والنمو، أمَّا الحركة المكانية والتكاثر بالازدواج فهي وقف على الحيوان دون النبات، ويلي الحيوان وذروته الانسان (في سلَّم الموجودات الطبيعية الأجرام السماوية)[12].

الإنسان يتوسّط في نظر أرسطو عالم الكائنات الطبيعية، فهو من جهة يتصل بالأرض أي المادة، ومن جهة أخرى يتصل بالسماء، أي عالم العقول، وهذا العالم كما نعرف يقع خارج حدود العالم الطبيعي، بما في ذلك عالم الأجرام

(11) تاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري، ص119.

(12) نفسه، ص119.

السماوية، وبالتالي، كان الإنسان نقطة وسط بين عالم (الكائنات الطبيعية وعالم العقول المفارقة)[13].

إنّ قوى النفس كثيرة، اوّلها اللمس، واللّمس (أوّل قوى الحس في الحيوان)[14]، وهو (ضروري بالاطلاق لوجود الحيوان، وهو ما من أجله يُقال للحي أنّه حساس، يدرك به النافع والضار، واللّاذ والمؤلم، فهو أساس النزوع من طلب وهروب، وهو حاسّة الطعام الشراب، لأنّه حاسَّة الحار والبارد والرطب واليابس التي هي كيفيات المأكول والمشروب، أمّا سائر الحواس فلا تفيد الوجود، بل كمال الوجود)[15]، ويلي (حاسّة اللمس حاستا الذوق والشم، وهما متفرعان عن حاسّة اللمس، وتدركان موضوعهما عن طريق الاتصال أو الانتقال خلال الوسط)[16]، ولم يبين ارسطو في نصه وسط الشم، ويكتفي بوسط السمع، الذي هو الهواء أو الماء، وأرقى الحواس خاصة بالنسبة للإنسان هو البصر، لانّه أكثر سعة في موضوعاته وربما أدقها وأخطرها، لانها تُظهرنا على فوارق أكثر[17]، والبصر يُدرِك الألوان على سبيل تحريك المُشِف، وهذا الأخير هو: (ما كان ليس مرئياً بالذات، وإن كان مرئيا بتوسط لون آخر، كالهواء، والماء، وعدد من الاجسام الصُلبة - مثل الزجاج والبلور والاحجار الكريمة - إذ ليس الهواء والماء مُشِفَّين من حيث أنّهما كذلك، بل من حيث وجود طبيعة واحدة في هذين العنصرين، وهذه الطبيعة توجد أيضا في الجسم الأزلي - الاثير - ثم يأتي الشم، ثم اللمس.

هذه هي الحواس الظاهرة، وهي خمسة، ويوجز أرسطو عملها بقوله: يجب أن نفهم أنَّ الحاسّة بوجه عام في كل إحساس هو القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب، فهو يقبل طابع الذهب أو البرنز، لا من حيث إنّهما ذهب او برنز، الأمر كذلك في

(13) نفسه، ص121.

(14) كتاب النفس لارسطو، ص97.

(15) نفسه، ص81، كذلك تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص160.

(16) نفسه، ص76.

(17) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص160.

الحاسّة التي تنفعل عند كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت، لا من حيث أن كلا من هذه الاشياء يقال عنها إنّها أشياء جزئية، بل من حيث إنّها صفة معينة، ومن حيث صورتها)[18].

الحواس الباطنة في قبال أو موازاة الحواس الخمس الظاهرة، وأوّلها الحس المشترك، وهو الحس الذي ينسِّق ويقارن ويميِّز بين المحسوسات الخاصة، بين الألوان والطعوم والروائح، لان حاسَّة البصر لا تملك أي مؤهل لتؤدي مثل هذا الدور، كذلك حاسَّة السَّمع، وغيرها، مما يقضي بوجود حس ما بعد هذه الحواس الخمس، هو الذي يتولّى هذه المهمة، وهو ـ الحس المشترك - الذي نُدرِك به أننا ندرِك، أي إدراك الادراك[19]، حيث أنَّ الحاسّة لا تدرك إحساسها، بل تدرك محسوسها، وإلَّا لاتسمت بلون أو طعم أو رائحة، فالحس هنا لا ينعكس على نفسه، إذ لا عضو له، فإن الرؤية ليست ملوَّنة، ولا التذوُّق ذا ذوق، وهو ـ الحسّ المشترك ـ الذي يجعلنا ندرك المحسوسات المشتركة، مثل الحركة، والسكون، والشكل، والمقدار، والعدد، والوحدة، وأيضاً الزمان، فإنَّ إدراك أيٍّ من هذه المشتركات لا يحصل بحاسّة واحدة.

الحس المشترك هذا يليه الخيال، أو المُتخيَّلة، ويستهل الفيلسوف كلامه في هذا الصدد بالتفريق الحاسم بين الخيال والحس، لأنَّ هناك من يماهي بين المفهومين، فيما لا يرى ذلك أرسطو، فالاحساس (حاضر دائما، وليس التخيل)[20]، ويقصد بذلك الإحساس بالقوّة، إذ ملكة الحس حاضرة دائما (في سائر الحيوان)[21]، ويحتج على ذلك بقوله: (. . .إذا كان التخيّل والإحساس شيئاً واحداً بالفعل، فيجب أن يكون التخيُّل موجودا في جميع الحيوانات، ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك، كالحال في النمل والنحل والدود)[22].

الحس صادق أبدا، وليس كذلك التخيل، بل حتى التعقل، فكثيراً ما يخطا

---

(18) كتاب النفس لأرسطو، ص87.

(19) نفسه، ص96.

(20) نفسه، ص104.

(21) نفسه 104، الهامش.

(22) نفسه، ص104.

التخيل وقبله التعقل، والحس متعلق بـ(محسوسه) فيما التخيل مستقل عن هذا المحسوس، وهذا واضح بالوجدان، ويرفض كذلك أنْ نماهي بين التخيُّل والتفكير، كذلك يرفض أن نماهي بين التخيُّل والظن، فهناك الحس والعقل والظن والتخيُّل، وكل نشاط من هذه الأنشطة قائم بنفسه، ولكن لولا الحس لم يحصل التخيُّل، كذلك التفكير بأي لون كان[23].

التخيّل حركة أو انفعال ناجم (عن تحرّك قوة حاسّة ما بالفعل)[24]، ولكن ما هو مصدر هذه الحاسّة؟ يقول أرسطو أنها متفرِّعة على (الحاسَّة المشتركة) التي تحدَّثنا عنها سابقا.

الذاكرة تلي التخيل في سلسلة الحواس الباطنة، وهذه التتابع محسوب بدقة، فلا تذكُّر من دون ذاكرة، لأن الذاكرة تدرك صورة قد مضت، قد اختزنها التخيّل، والذاكرة قد نستدعيها نحن، أي هناك تذكّر.

الآن جاء دور العقل، فما الذي يقوله ارسطو هنا؟

العقل جزء من النفس، أي قوة من قوى النفس، وهو كما قلنا سابقاً يختلف عن الاحساس كما يتصور البعض باعتبار قاعدة ان الشبيه يُدرَك بالشبيه، كما أنه غير التخيل والتذكر، وظيفته الحكم على الأشياء، ولذلك قد يكون صادقاً أو كاذبا، وهذا الجزء من النفس (ليس شيئاً بالفعل قبل أن يفكر)[25]، فهو أذن عقل بالقوة بداية، ولكن فيما يفكر يستحق عنوان العقل بالفعل، وليس للعقل أي عضو، ولذلك (قد أصاب من زعم بأن النفس مكان الصور)[26]، والقائل هو افلاطون، ولكن أرسطو يستدرك بالقول: (على أنَّ هذا لا يصدق على النفس بكليتها، بل على النفس العاقلة، ولا يصدق على الصور بالفعل، بل على الصور بالقوة. . .)[27]، وفيما يتعذر على الحس أن يكون نشاطه أقوى عقب ادراكه أو تأثّره بقوي، فإن العقل بامكانه أن يتعقل ما يفوق ما تعقّله

(23) نفسه، ص102 ـ 106.
(24) تاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري، ص124.
(25) كتاب النفس لارسطو، ص108.
(26) نفسه، ص109.
(27) نفسه، ص109.

مسبقا، بل ربما يكون تعقّله أشد وأقوى، وبهذا يخطا من يقيس العقل بالحس ويماهي بينهما[28]، فإن الحس غير مفارق للبدن، ولذا يتأثر به، على (حين أن العقل مفارق له)، فلا يتأثر به[29]، وإذا ما صار العقل معقولات (فإنه يكون مع ذلك بالقوّة بنوع ما، لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته)[30]، على أن العقل لمّا كان بـ(القوّة) كان من الواجب أن يكون هناك شيء (يستخلص المعقولات من الماديات، ويطبع بها العقل، فيخرجه من القوة إلى الفعل)، وهذا يستدعي القول بأن هناك عقلاً أشبه بالمادة من حيث قبولها للصور العارضة عليها، وهذه الصور إنما تُحدِثها العلة الفاعلية في المادة، وبالتالي، ينبغي أن توجد علّة تعمل ذات العمل مع العقل هذا، هذه العلّة الفاعلية هي العقل الفعّال.

فهناك إذن عقل أشبه بالمادة من حيث استقبالها للصور، والصور إنَّما يُحدثها في المادة العلة الفاعلية، وعليه، لابد من عقل يُحدِث الصور في العقل الأول، أي هناك عقل منفعل وعقل فعَّال، الاول يستقبل والثاني يُحدِث، وكلاهما مفارق - أي لا عضو له - أي روحاني الهوية، وهناك حديث طويل عن العقل الفعَّال، وعن مكان وجوده، وهل هو جزء من النفس أم هو خارج النفس ويفيض بالمعقولات على العقل المنفعل، ويسجل كثير من الشرَّاح بعض المفارقات والتناقضات في كلام ارسطو في خصوص العقل الفعَّال وما يتمتع به من (مفارقة)، وهل هي استعداد أم حقيقة[31].

العقل الفعَّأل قضية القضايا في فلسفة أرسطو، وهو مفهوم أرسطي يحيطه الكثير من الغموض والابهام، وقد أفاض شراح أرسطو في شرحه وتأويله، وتسرَّب بعنف وسعة الى الفلسفة الإسلامية، خاصة لدى الفارابي وابن سينا، وتُوسِّلا به لحل مشكلة العلاقة بين الله والعالم، خاصة تحت عنوان العلاقة بين الكثرة والوحدة.

---

(28) نفسه، ص109.

(29) نفسه، ص109.

(30) نفسه، ص109.

(31) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص165.

العقل الفعَّال كما شاع في الفلسفة الكلاسيكية وكما يُفهم من شراح أرسطو هو العقل الذي يفيض على العقل (الهيولاني / بلغة الشرَّاح) الصور، يخرجه من عقل بالقوة الى عقل بالفعل، هو الذي يجرّد الموضوعات من مادياتها، لتصبح معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة، ثم يفيض بها على العقل (الهيولاني / بلغة الشرّاح)، فيصير عقلاً بالفعل.

ولكن أين هو مقام هذا العقل؟

أقصد العقل الفعَّال!

يرى بعضهم أن ارسطو يذهب إلى أنَّ هذا العقل مفارق، روحاني، لم يكن في مادّة ولا يكون أصلا، وهذه أحدى مفارقات ارسطو في نظريته عن العقل، حيث كان يرى أن العقل جزء من النفس، والنفس لا تنفصل عن الجسم، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، وإن أي قراءة لاحدهما لا تتم إلا بالقراءة معا، ولذلك، يرى أن علم النفس هو من علوم الطبيعة، ولكن ربما كان مُراد ارسطو بالعقل هنا هو العقل الانساني بفاعليته المعروفة، وليس العقل الفعّال.

الحقيقة يمكن الاستناد الى نص ارسطي صريح بروحانية ومفارقة هذا العقل، فهو يقول في كتابه (النفس) القسم الثالث ما نصّه: (وهذا العقل هو المفارِق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث الجوهر فعل، لأن الفاعل دائما أسمى من المنفعل، والمبدأ اسمى من الهيولي)[32].

إنَّ هذا النص يفيد تصورا، ويلمِّح بتصور آخر، الذي يفيده بأنَّ العقل الفعّال مفارِق ـ أي لا عضو له ـ فيما يلمح بان غيره ربما غير مفارِق، أي له عضو، وفي هذا تناقض، فقد سبق وأن أقر بأن كلا العقلين، الفاعل والمنفعل مفارقان،

يستمر الفيلسوف في الحديث عن هذا العقل ويطرح أفكاراً تبدو للشرّاح كثيرة الغموض عسيرة الفهم، فهو يقول عن هذا العقل: (ولا نستطيع أن نقول إنَّ هذا لعقل يعقل تارة، ولا يعقل أخرى، وعندما يُفارق فقط يصبح مختلفا عما

---

(32) كتاب النفس لارسطو، ص112.

كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً)[33].

لقد لقي هذا النص تأويلات مختلفة، حيث حصر تلاميذ ارسطو المتقدمين زمن النص في نطاق فهم فيزيائي للعقل، باعتبار إنَّ الحكيم الأول لم يكن يؤمن بخلود النفس، لانه أساسا لم يؤمن بنفس منفصلة عن البدن، فيما تباشرَ الفلاسفة المسلمون والنصارى بالنص، لانه يلمِّح بروحانية جزء من الإنسان، او بالأحرى جزء من النفس، وإنَّ هذه الروحانية خالدة، والنص قد يكون صريحاً بهذه الروحانية الخالدة، ولكن سِيقت بطريقة شبه افتراضية!

2

يعتبر أرسطو أوَّل من دشّن موضوعة العقل بتعمق وشيء من الإسهاب، وقد أضاف اليه الشرّاح الكثير من المفاهيم والتصورات، وعلى رأسهم كان (الاسكندر الافروديسي) الذي يعرف بأنه شارح ارسطو، والرجل ولد في (افرودسيا) من أعمال آسيا الصغرى، وقد تتلمذ على يد أساتذة من أتباع أرسطو، قام بتعليم أو تدريس فلسفة ارسطو في (أثينا) ما بين سنة 198 و211، وكان من أهم الشروح التي سطَّرها حول موضوعة النفس والعقل، ويذكر المؤرخون إنَّ شرحه هذا قد ضاع، وبقي له [كتاب في النفس هو الذي استخرج اسحق بن حنين رسالة (العقل والمعقول)، التي كانت أصلا نسج عليه الفلاسفة الاسلاميون نظرياتهم في العقل)[34].

يرى هذا الشارح أن النفس صورة للجسم، أو هي صورة الجسم، وليس لها استقلال أو مفارقة، بل (النفس شيء من الجسم)[35]، والعقل الذي سمّاه ارسطو بـ(العقل بالقوة) يسميه الشارح بـ(العقل الهيولاني)، وهو جزء من الإنسان، ولمَّا كان هذا هو حال النفس، فإن هذا العقل يهلك بهلاك الإنسان، أي يفنى بفناء الإنسان، فهو ليس مفارقا، ولا روحانيا، ومهمته استقبال الصور العقلية التي يخلقها أو يجردها العقل الفعَّال من المحسوسات، أي تماماً كما

---

(33) نفسه، ص112.
(34) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص302.
(35) نفسه، ص302.

يقول أرسطو، وبهذا لم يات هذا الشارح بشيء جديد هنا.

العقل الهيولاني هذا يتحول الى عقل من طراز جديد، سمّاه الشارح بـ(العقل المستفاد)، وتتم عملية النقلة النوعية هذه بواسطة إفاضة العقل الفعّال للصور على العقل الهيولاني، ويعطي الشارح للعقل الفعّال أهمية قصوى في شرحه، فيرى أنَّ العقل الفعال بمثابة النور الذي يضيء المعقولات، كما هو حال الضوء مع الالوان، فهي لا تكون ألونا بالفعل إلّا بفضل الضوء، بل هو الله، يعقل ذاته بذاته، فهو لا يكون عرضة للكون والفساد، قديم، بسيط، عقل بالفعل دائما، واهب الصور، عقل وعاقل ومعقول، واحد من حيث مصدره، يتكثر بتكثر الأفراد الذين يشاركون فيه، والنقطة المفصلية هنا، إنَّ العقل الفعّال يقع خارج النفس، ليس جزءا من النفس (يخلع على المعقولات وعلى الصور تعقّلها)[36]، وهو ليس علّة فاعلية، بل غائية، وفي الوصف الأخير مشكلة كبيرة، إذ كيف يكون علة غائية وهو الذي يفيض الصور على العقل الهيولاني.

إنَّ تسمية الاسكندر للعقل بالقوة ـ كما هو عند ارسطو - بالعقل الهيولاني لا لإضفاء نكهة أو طبيعة مادية على هذا العقل كما قد يُتوَهم من النظرة الأولى، بل المعنى هو: (إنّ هذا العقل هو بالقوة قادر على إدراك كل المعقولات مثلما المادّة هي بالقوة قادرة على تقبل كل الصور)[37].

الشارح قدّم جديداً بما لا شك فيه، عندما اجترح لنا مفهوم أو مصطلح (العقل المستفاد)، وهو حال العقل بالقوة عندما يتحول الى عقل بالفعل ببركة اتحاده بالعقل الفعّأل، وهذا الأخير عقل بالفعل دائما، ولا يرتبط بالعقل الهيولاني، العقل بالقوة ارتباطاً ازليا، بل يفارقه حين الموت، أو بعبارة أدق (بمجرد أن تتوقف العملية العقلية، وبمجرد أن يتوقف تعقل المعقولات)[38].

لم يكن الافراديسي مؤّلا لتلك العبارة الأرسطية الملغّزة فحسب، بل كان

(36) النشار، مصطفى، نظرية المعرفة عند ارسطو، طبع دار المعارف، مصر، سنة 1987، ط2، ص100.

(37) دوهم، بيار، مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، طبع دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط1، ص102.

(38) نفسه، ص103.

مضيفاً ايضا، ومن دلائلِ ذلك اجتراحه لمرحلة العقل المستفاد، وهذا العقل كما نفهم من بعض الشروح يقوم بنشاط داخل الصور التي وهبها له أو خلقها فيه العقل الفعّأل، فكأنه سد نقصا هنا في تسلسل الحركة التعقلية.

النقطة التي ينبغي التنويه إليها هنا، إنَّ هذا الشارح أضفى على العقل بالقوة ـ عقل ارسطو الحيادي - صفة الآلية، فهو يقول: (إنَّ العقل الإلهي ـ الفعّال ـ يفعل باستمرار، إذ هو لا يوجد ألّا بالفعل، وهو يفعل بآلته بعد تكوّن هذه الآلة بتأليف بعض الأجسام حسب نسب متعادلة، وفعلاً فإن العقل يقوم منذئذ بفعل في مادةٍ ما، وهذا العقل في المادّة هو عقلنا الخاص، وكما أن العقل الالهي ـ الفعّال ـ في كل مكان، فإنه يبقى حتى في الجسم المتحلل بمفعول الانحلال، أمّا العقل العضوي الآلي فإنه يندثر، فيكون العقل الإلهي ـ الفعّال ـ عندئذ كالصانع الذي يعمل حتى بعد الإلقاء بآلة لكن عمله ليس ماديا وآليا)[39].

هذا النزوع إلى تعضية العقل بالقوة يرفضه أحد شراح أرسطو، إنه (ثمسطيوس) المتولد سنة 217 والمتوفي سنة 388، كان وثنيا، تثقف في القسطنينية، ونال حظوته لدى قسطنطين وتيودوس، حبّذ العودة الى الوثنية علي يد الامبراطور جوليان، حاول الجمع بين افلاطون وأرسطو، وله رأي معروف في العقل، حيث كان يرد على الافرودسي بقوله: (...فمن البيِّن بنفسه إنَّه - ارسطو - يفترضهما ـ العقل بالقوة والعقل بالفعل - كليهما مفارِقين للمادّة، لكنّه يسلم بان العقل الفعّال أتم مفارَقة للمادّة، وأنّه لا نفعل، وإنّه منزه عن كل امتزاج، والعقل بالقوّة هو الذي يتكون أوَّلا في الترتيب الزماني عند الإنسان، لكن العقل الفعّال هو الاوَّل بالطبع في ترتيب الكمال، بل إنَّ العقل بالقوة ليس له الأسبقية حتى في الترتيب الزماني، فهو يظهر عندك أو عندي أوَّلا، لكنه بإطلاق ليس الاوَّل)[40].

إذن الشارح الآخر (ثمسطيوس) يعترض على الشارح السابق، أنه يرى بان ارسطو كان يذهب إلى روحانية العقل بالفعل، كما هو العقل الفعّال، غاية ما

(39) نفسه، ص111.
(40) نفسه، ص111.

هناك، ان اختلافا نوعيا في درجة التجرد والروحانية والمفارَقة بين العقلين.

ولكن الشارح الجديد لا ينفي وجود عقل فان، كائن، أي عقل تجري عليه قوانين الكون والفساد، وذلك من صلب فلسفة ارسطو!

هذا العقل كما يدعي الشارح الجديد يسميه بـ (العقل المشترك)، إنَّه عقل آخر، ليس العقل بالقوة ولا العقل بالفعل ولا العقل الفعّال من باب أولى، ولكن ماهي حقيقة هذا (العقل المشترك)؟

إنّه: (. . .العقل الذي يكون به الإنسان مؤلفا من جسم ونفس، العقل الذي هو محل الغضب والشوق)[41]، وهذا شيء والعقل بالقوة شيء آخر.

إن هذا العقل متحد بالجسم، قريبا يفنى، وبالتالي: (يتضح من كل ما سبق أننا نقدم افتراضا مجازفا عندما نقول: إن العقل الذي ينفعل ويموت هو حسب هؤلاء عقل آخر، إنّه العقل الذي يطلقون عليه اسم العقل المشترك، العقل المتحد بالجسم)[42].

وكانت هناك تأويلات تخص هذا العقل المشترك أيضا، فما دام هو لا يشير إلى أي نوع من أنواع العقل التي تحدث عنها ارسطو، فلابد أن يكون هناك تفسير للعقل الجديد، العقل الغريب، العقل المشترك.

هل هو العقل المستفاد؟

ان العقل المستفاد هو نتاج اتحاد بين عقلين، العقل بالقوة والعقل بالفعل، هو العقل الناتج من تحول العقل بالقوة الى قوة بالفعل، وهو تبعا لذلك: (مفارق للجسم، وبأنه لم يتكون، وإنّه لن يموت. . .)[43]، وبتعبير أدق: (ان العقل بالفعل كالمادّة في نسبتها الى الصورة، وبالاضافة إلى هذين العقلين يكون العقل المُستفاد كالجوهر في إضافته إلى مادّته وصورته)[44].

(41) نفسه، ص112.
(42) نفسه، ص112.
(43) نفسه، ص112.
(44) نفسه، ص113.

إذن هناك عقل آخر، لا يمت بصلة إلى هذه المنظومة من العقول، إنّه ذلك العقل (الذي يكون به الإنسان مؤلفا من جسم ونفس، العقل الذي هو محل الغضب والشهوة).

إن تتبع المقولات والشروح في خصوص العقل الفعّال يمكن أن تطلعنا على ثلاث اتجاهات، أو ثلاث مدارس، وهي:

الأولى: إنَّ هذا العقل، اي العقل الفعّال هو الله، باعتباره عقلا محضا مفارقا عند ارسطو اصلا، أي فيما يخص الله، وعند أبسط مقايسة بين الله والعقل الفعال سوف نكتشف تماهيا واضحا، فهو الله، لا على اساس التشبيه، بل على أساس الواقع والحقيقة، وهذا التأويل قد اختارته فيما بعد المدرسة الاوغسطينية في العصور الوسطى.

الثانية: ما ذهب اليه فلاسفة المسلمين، أن هذا العقل جوهر مفارق، يحرك ما تحت القمر، وإفاضة الصور العقلية على العقل بالقوة، النفس، ومن ثم يضفي الصور الجوهرية على أشياء الوجود، وبذلك سمّوه (واهب الصور)، وسوف افصِّل في ذلك عندما أتناول قصّة العقل عند هؤلاء الفلاسفة.

الملاحظة التي ينبغي أن أشير إليها هنا، أن (ما تحت القمر) بيان أو عنوان عريض لعالم الكون والفساد، حيث أن عالم السماء لا يخضع في فلسفة ارسطو ومن بعده الكثير من فلاسفة المسلمين للكون والفساد، وفي ذلك كلام طويل نأتي عليه إن شاء الله في فرصة لاحقة.

إن هذا الاتجاه يوضح أكثر فاعلية العقل الفعّال، أو بالاحرى يوسع دائرتها، فهو ليس المسؤول عن شرف انتقال العقل الهيولاني /البشري/ من طوره بالقوة الى طوره بالفعل وحسب - حيث تتحقق الطبيعة البشرية بعنوانها الإنساني الناطقي - بل زيادة على ذلك هو الذي يضطلع بمسؤولية إدارة العالم، عالم ما تحت القمر، عالم الكون والفساد، حيث يمدّ الموجودات الارضية بصورها الجوهرية (واهب الجواهر)، وبالتالي، ينقلنا الحديث إلى (العقل العاشر) في ترتيب سلسلة الوسائط بين الله والوجود حسب ما اقترحته الإفلاطونية المحدَثة، وطورها فلاسفة المسلمين، وفي مقدمتهم الفارابي ومن ثم ابن سينا!

فهل العقل الفعّال في فلسفة ارسطو هو العقل العاشر في فلسفة افلوطين ثم فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة المسلمين خاصة المشارقة منهم؟

إذا كان كذلك، فهذا يعني أن نظرية العقل الفعّال مرّت بتطورات مذهلة، وقد تناولها اللاحقون بمزيد من التعميق والإضافة.

هذا الصيرورة الديناميكية للعقل الفعّال تحتاج إلى قراءة مستوعبة، ولا يمكن استيعابها من دون المرور المفصَّل على أبرز فلاسفة المسلمين الذين تبنوا الارسطوطاليسية بشكل رسمي، ومنهم الثلاثة الكبار، الفارابي، ابن سينا، أبن ماجة، وهم الفلاسفة الثلاثة الذين يطلق عليهم بعض الباحثين، مخترعي التصوف الفلسفي.

الثالثة: الاتجاه الذي كرّسه بعمق وإصرار ثامسطيوس (316 - 388)، مدافعا عن النص الارسطي عن النفس بقوة وشراسة في مواجهة تأويل الاسكندراني، إنَّ العقل الفعَّال ليس سوى أحدى قوى النفس، لا أكثر ولا أقل، ويخطيء من يتصور أن ارسطو كان يريد بذلك الله، وإن الجريرة التي اقترفها الاسكندراني جاءت نتيجة فهم خاطي للنص الأرسطي، النص الذي كان منبع كل هذه الاجتهادات، ولفهم ملتبس لنص آخر يتعلق بالله حسب تصور أرسطو، حيث يقول عن الله: (بانه فعل العقل إذ يعقل ذاته).

3

يرى بعض الشراح وكثير من مأوِّلي الموقف الارسطي حول العقل الإنساني إنّه غير قابل للقسمة، هناك عقل واحد، ولكن يتجلّى بصورتين، أو مرحلتين، عقل بالقوة وعقل بالفعل، أنه عقل واحد أساسا، ولكن تارة بمثابة صفحة بيضاء، خالية من المعقول، وتارة صفحة مشحونة بالمعقولات، في الحالة الاولى هو عقل بالقوة، وفي الحالة الثانية هو عقل بالفعل، فليس في البين عقلان مستقلان، بل عقل واحد في تجليين أو على مرحلتين، والمسؤول عن اخراجه من حالة القوة الى حالة الفعل هو العقل الفعّال!

يرى بعض النقاد أن العقل الفعّال في فلسفة أرسطو وإن كان اسمى من غيره من نماذج العقل الاخرى، ولكن هناك ما هو اسمى من العقل الفعَّال ذاته،

إنّه الإله، حيث يتحرك الوجود بكل مفرداته بدافع العشق نحو الإله كما يرى ارسطو، وفيما يطرح بعضهم هذا التاويل، يحاول آخرون أن يفتشوا عن مكامن أو منابع مشروع العقل الفعّال لدى ارسطو، حيث يرى (روس) إنَّ [ما كان في ذهن أرسطو حين تحدّث عن العقل الفعّال هو علم الرياضيات والمنطق، إذ إنّه لكي يعرف أنه لو كان كل (أ) هو (ب)، وكل (ب) هو (ج)، غير محتاج أبدا للحواس، بل يتطلب هذا فقط استخدام العقل، وإذا كان ذلك كذلك، فإن هذا الاعتقاد هو ما مكّنه من القول بان القوة التي تفعل ذلك، قوة تبقى بعد فناء أدوات الحس بالموت)[45].

الحقيقة إن تصور ارسطو للعقل الفعّال يشكل في تصوري ضربة موجعة للعقل الانساني، لانه ينفي عن العقل الانساني اي فعَّالية خلّاقة، فهو يستقبل وحسب، واذا ما استقبل يلعب دور التركيب والتحليل بفضل معقولات جاءته من خارج مملكته، فالعقل المنفعل سلبي، ينتظر عطاء من خارجه، وربما ساهم ذلك كثيرا في الحيلولة دون تقدم العقل.

يبدو لي أن ارسطو اجترح موضوع العقل الفعّال لانه لم يتصور أو يفهم كيف يمارس العقل دور التفكير والخلق والانتاج وهو في الاصل صفحة بيضاء، فلابد من مصدر يفيض على هذه الصفحة البيضاء ما يمكن أن تشتغل به، فكانت فكرة أو مشروع العقل الفعّال، فارسطو كأنه أراد بهذه المحاولة حل مشكلة، ولم يكن في دور اكتشاف حقيقة، إن التسلسل المنطقي لقوى العقل، او للعقول الارسطية هو تسلسل مصنوع من أجل معالجة مشكلة، ولم يكن تسلسلا واقعيا كان ارسطو قد اكتشفه حقا.

نقطة أخرى يمكن أن تدخل في هذا السجال، فليس بعيدا أن تكون معادلة القوة والفعل، أو معادلة السير من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل هي المسؤولة عن اجتراح مشروع العقل الفعّال، أي أن القاعدة المذكورة هي التي قادت الى مثل هذه التقسيم، فإن الخروج، أي خروج العقل الإنساني من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل لابد لها من سبب، علّة، فكان مشروع العقل الفعّال لحل هذه

(45) نظرية المعرفة عند ارسطو، ص118.

الإشكالية، سواء كان العقل الفعّال خارج النفس الانسانية أو هو كامن فيها، جزء منها، لا على أساس العضوية، بل على أساس إنه أحد القوى!

إن عودة المتحرك الى ثابت نزعة ارسطية، بل نزعة ميتافيزية طاغية، وربما هذه النزعة كانت وراء الإيمان بالعقل الفعّال، الثابت، القار، بحيث ترجع إليه حركة العقل الانساني من حال القوّة إلى حال الفعل.

ترى هل هناك علاقة بين فلسفة أرسطو حول العقل والظروف الاجتماعية والاقتصادية في زمنه؟

نرجيء الجواب على هذا السؤال حينما ننتهي من استعراض مواضيع اخرى عن نظرية العقل عند ارسطو..

4

العقل الفعّال لا يخطأ بطبيعة الحال، والخطأ الذي تتعرض له عمليات الفكر والاستنتاج والتحليل والتركيب بسبب العقل المنفعل، فإن العقل الفعّال معصوم، خال من كل شائبة مادية، ولكن السؤال هو كيف يستحصل العقل الهيولاني على المعقولات بواسطة العقل الفعّال، كيف يستقبلها، كيف يحتضنها، يضمها، كي يمارس عليها عملياته الفكرية، وبذلك يتحول إلى عقل بالفعل؟

إن العقل الفعال يجرد الكائنات من كل شائبة دينية، اي يحولها إلى معقولات، ومن ثم يزود أو يمون بها العقل الانساني، حسب التسلسل الذي مرّ علينا قبل قليل، والسؤال هو كيف يزود العقل الفعال معقولاته الى العقل المنفعل؟

هل يلقها هكذا، اي كما يلقي أحدنا حبات الكرز في سلة صغيرة أمامه؟ أم أن العقل الفعال يتصل بالعقل الانساني ويتماس معه ويزرِّقه بمذخور معقولاته؟ أم يتحد به الامر الذي يؤول الى انتقال المعقولات من خزينها الذي لا ينضب ولا يخطا إلى العقل الانساني كما تتسرب الحرارة من الجسم الحار الى الجسم البارد بسبب التلاصق؟

لم يتكلم ارسطو في هذه النقطة بالذات، تركها عائمة، الأمر الذي تسبب في انبثاق جملة تصورات وتفسيرات للجواب على هذا السؤال، وقد ورط فلاسفة المسلمين أنفسهم في هذه المعمعة، ولي عودة في وقت مناسب.

الفصل الحادي عشر

و... قبله كان افلاطون وقبله سقراط

1-1

من أين نبدا؟

الكلام عن افلاطون (427-347) يبدا بـ(المُثُل) وينتهي بـ(المُثُل) وبين البداية والنهاية ذات الكائن الاسمى، الكائن الذي لا يتغير، صامد، وصموده من ذاته، وليس لعلَّة خارج ذاته... وسوف نتطرق لذلك مفصلا عن قريب.

لقد كان المعاند الكبير تجاه التغير، ضد التغير، إنه يصادر هيرقليطس (540-475) بالكامل، وإن كان يستفيد منه بالنتيجة وهو يؤسس لنظرية المثل كما سنرى لاحقا.

كان كأي فيلسوف اغريقي يفتش عن الكائن الأسمى، الكائن الخالد، كي يطمئن ويستريح من تفسير هذه الحركة الهائلة في الوجود، ترى هل تحرر هريكليت من هذا الإلحاح المثير؟

التغير بحد ذاته إحالة، مرجع نهائي، ليس المهم في تصورنا إنّه لا يحقق أو لا يعبر عن أي حقيقة إنطولوجية، ربما هو ذات الموقف لدى هيرقليطس، ولكن هو نهاية ترجع إليها سلسلة التغيرات المتعاقبة على الموضوع المعيَّن، وهناك تستقر حركة السؤال عن المنبع.

إنه الفيلسوف المُغرَم بالثبات، فهو لا يتفاعل مع الشيء الجميل، بل مع الجمال، ولا يتفاعل مع الشكل الهندسي المتعيِّن أو أي موضوعة رياضية، بل يتفاعل مع الهيئة الرياضية، لا يتفاعل مع قطعة موسيقية بحد ذاتها، بل مع الوقع الثابت للموسيقى، أي مع قوانينها التي تنظم الصوت الموسيقي، أي مع الثابت

من مملكة الموسيقى، الجنبة الجوانية للقطعة الموسيقية، كذلك في أي مجال آخر من مجالات النشاط الانساني، يخاف التغيير، يخشاه، حتى يقول أحد الباحثين إن افلاطون (لا ينفك... ينبه على خطر التغيير وأثره في النفس والجسم)[1].

هذا الخوف من التغيير هل هو انعكاس للإيمان بعالم (المُثل) ذلك العالم العقلي الجاسي المثالي الذي لا يعتريه كون وفساد؟

أم هو خوف حقيقي لما يؤول إليه التغيير حقاً من قلق واضطراب وارتباك وهلع، وما يسببه من تغييرات في بنية وظاهر الحياة الاجتماعية؟

أم هو موقف ترسَّخ في أعماقه مما لقيه الفيلسوف من عناء ومشقة وقسوة بسبب تنقله الكثير بين الاباطرة والحكَّام، بين دول المدن اليونانية بهدف تكريس فلسفته في المدينة الفاضلة ولكنه فشل فشلاً ذريعا؟

أم هو انعكاس لخيبة أمله بالديمقراطية الأثينية عندما حكمت بالموت على شيخه واستاذه سقراط؟

ام هو انعكاس لتربيته الارستقراطية، وتوارثه للجينات الارستقراطية عبر عقود من الزمان، فهو شريف النسب، من صلب (قودس) آخر ملوك أثينا الاقدمين، وهذا من جانبه سليل الإله (بوزيدون)، وابن لوالدة تنتمي إلى أُسرة من حكاَّم أثينا؟

أم هو نتيجة هيام بالرياضيات، وانغماس في عالمها القار، وانبهار بتجانسها وانسجامها مع نفسها، وتطابقها الآلي الذاتي مع تاريخها عبر وحداتها وقوانينها ونظرياتها حتى ترجع بالنهاية الى بديهيات ومواضعات ثابتة بحق عينها؟

عاش افلاطون فترة قلق، ولد سنة (427) قبل الميلاد في جزيرة أتيكا بالقرب من أثينا، ويستقرب بعض الباحثين أنه في طفولته (تعلَّم كغيره من صبيان الإغريق القراءة والكتابة، وحفظ شعر هوميروس، ومباديء الحساب والهندسة

---

(1) الأهواني، أحمد فؤاد، إفلاطون، سلسة نوابغ الفكر الغربي، رقم 5، طبع دار المعارف، مصر، بلا تاريخ، الطبعة الرابعة، ص48.

والموسيقى، وإنّه تعلم الغناء والعزف على القيثارة، وكذلك الألعاب الرياضية. . .)[2]، ولكن لم يُقدَّر لحياته ان تسير على وقع رتيب، هادىء، شفاف، فقد اشتغل من سن الثامنة عشرة حتى الثالثة والعشرين با لخدمة العسكرية، ويُروى أنّه اشترك في ثلاث حروب، وتذهب القراءات التاريخية إنّه لم يتصل باستاذه سقراط حتى سن العشرين من عمره، وكان يرغب في أن يشارك في الحياة العامة، ولكن اصطدم بانحراف الجماعة التي كان يتوسَّم بهم التغيير والخدمة والبناء عن الجادة القويمة، وتحولوا الى سلطان غاشم، يتصرفون بشؤون الناس وفق منطق الذاتية المفرطة فافسدوا وخرّبوا وامعنوا في الظلم والاضطهاد، فنفر منهم، واعتزلهم، حتى قامت الديمقراطية فيما بعد في أثينا، فاستبشر خيرا، ولكن عندما أعدمت الديمقراطية شيخه الوقور سقراط، قرّر أن يهاجر أثينا فقد (أدرك إنّه ليس في وسعه أن يظل محتفظاً باستقلاله ونزاهته في إطار العملية السياسية الحزبية، ومنذ ذلك الحين قرر افلاطون بصفة نهائية أن يكرِّس حياته للفلسفة)[3]، وكانت محطته الاولى بعد أثينا هي (ميغاري) موطن أقليدس، ومكث هناك ثلاث سنوات، وزار بعد ذلك جنوب ايطاليا التي كانت معقل (الفيثاغوريين) وقد التقى هناك العالم الرياضي (أرخيتاس، وكان أرخيتاس فيثاغوريا، ورياضياً عظيماً وسياسيا مَحنكا)[4]، ثم زار صقلية، وهناك دخل في مرحلة جديدة من حياته، استماله ديونيسوس حاكم (سرقوزة) الطاغية المتجبر، الذي اشتهر بأنه باني أقوى مدينة في العالم الاغريقي، والمدينة ـ الامة هي الدولة في الفقه السياسي الاغريقي، وهناك اتصل به الشاب المتحمس لحياة سياسية راسخة القيم الديمقراطية، ذلك هو (ديون)، أخ زوجة حاكم سرقوزة المتجبر (ديونيسوس)، فحاول افلاطون أن يكرِّس في ضميره القيم الحية، القيم الانسانية، وعلى رأسها الخير، بل الخير هو رأس هذه القيم كما تلقّى عن استاذه سقراط، لكن الطغيان كان له بالمرصاد، لقد ضاق به هذا الحاكم الطاغية ذرعا، ولم يكن يرتاح لهذه العلاقة بين افلاطون وأخ زوجته المتطلّع لدولة القانون والعدالة والفضيلة، غضب عليه، وأمضى أن يتخذ منه موقفاً قاسيا، وقد تكرس

(2) نفسه، ص12.

(3) حكمة الغرب، مصدر مرَّ ذكره، ص100.

(4) افلاطون، الأهواني، ص17.

موقفه بشكل قاطع من افلاطون لانّه نقد الظلم، وعرّى الطغيان[5]، فامر الملك باعتقاله ثم نفيه، وقد كان الطاغية قد أمر المتكفِّل بنفيه أن يقتله في الطريق أو يبيعه، وكان القدر بجانبه، إذ باعه المتكفّل، حيث افتداه رجل في (ايجبينا).

كان ذلك وقد بلغ من العمر الاربعين، سنة 387 قبل الميلاد، فرجع إلى أثينا، وأسَّس هناك أكاديميته على ابواب المدينة، واستمر يمارس التدريس فيها لأربعين سنة، (ما خلا فترتين سافر فيهما إلى سراقوسة: الأولى سنة 367، والأخرى سنة 361، كان حظه فيهما مع ديونيسيوس الثاني مثل حظه مع أبيه المتوفي)[6].

يقول فؤاد أحمد الاهواني: (مهما يكن من شيء، فقد جازف افلاطون بنفسه، لما جُبِلَت عليه نفسه من شجاعة ومحبة صادقة لاصدقائه، مع تفاني في تحقيق ما يعتقد أنّه خير)[7].

هنا بودي أن أسجل جملة ملاحظات سريعة، إن افلاطون كان قريباً من فلاسفة الثبات بشكل وآخر، لقد تتلمذ على يد سقراط، فيلسوف الثبات الاخلاقي العتيد، الخير والجمال والحق ثالوث صامد بوجه كل التغيرات، صامد، لا يأبه لكل عواصف التغير الاجتماعي والفكري والثقافي والاخلاقي، بل الحياة الاجتماعية برمتها ينبغي أن تستند إلى هذا الثالوث الخالد، والتعليم الفيثاغوري في وقته كان كما يقول برتراند رسل يهدف إلى: (تحويل أذهان الناس عن التغيرات المتقلبة لعالم التجربة اليومية، وتوجيهها نحو الإطار الثابت، الذي يكمن وراء هذه التغيرات، أي من الصيرورة إلى الوجود، إذا استعملنا تعبير إفلاطون)[8].

واقليدس فيلسوف ثبات أيضا، الرياضيات، الكائن الرياضي مخلَّد، مجرَّد، ولعلَّ جمالها في ثباتها، في استقرارها، لقد أمضى افلاطون ثلاث سنوات الى جانب فيلسوف الثبات الرياضي، فهل أثر ذلك في بعض متبنياته الفلسفية وهو يفسر المعرفة؟

---

(5) نفسه، ص18.

(6) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص64.

(7) إفلاطون، الأهواني، ص20.

(8) حكمة الغرب، ص101.

لقد مرَّت حياة افلاطون بمنعطفات تشجِّع على اللجوء للاستقرار والاحتماء بنعمة الهدوء، والابتعاد عن مخاطر الحركة والنشاط السياسي، الفكر لا ينفصل عن الأماني بتلك الدرجة من القطيعة الحادة، لا أريد أن أقول أن هناك علاقة حتمية وضرورية بحيث تنطبق عليها نظرية السنخية بين العلة والمعلول، بل هي مقتربات عامة، تساعد أو تساهم في بلورة الاتجاهات الفكرية والروحية بطريقة ما.

لنتابع القصَّة بإيغال أكثر..

2-1

إذا كان هيرقليطس هو فيلسوف التغيّر، فإنك لا تستطيع أن تنزل النهر مرتين، فإن السفاسطة يربكون الإنسان كونيا، فما دام الإنسان مقياس كل شيء كما يقول بروتاغوراس (480-410)، فأي ثبات يمكن أن يتحول إلى إحالة تبعث الاطمئنان في الفكر البشري؟ وأي فهم مشترك يمكن أن يحكم مسار الناس وهي تتعامل مع بعضها على أصالة هذا المفهوم ـ الفهم المشترك - الذي يختبيء داخل سلوكنا وقناعاتنا من حيث نشعر أو لا نشعر؟

ما يبدو لك هو كذلك، وما يبدو له هو كذلك، وما يبدو لي هو كذلك، فإي مقياس مشترك يمكن أن ينسق مواقفنا بحيث تستقيم الحياة، وكيف سوف تجري الحياة العامّة بوتيرتها الطبيعية؟

لا حقيقة مطلقة، بل الحقيقة نسبية، دائما، أبدا، من غير تقيد بزمان أو مكان، وبالتالي، هناك تغير حاكم، هناك إرتباك في المعرفة، وإذا كان التغير عند هيرقليطس يمكن أن نحتكم به إلى فهم مشترك، فإن معرفة كل واحد منّا محكومة بمعرفته الذاتية، فلا فهم مشترك على الاطلاق، هناك عماء معرفي، ليس تغيرا معرفيا وحسب، بل لا معنى للتغير المعرفي هنا، فإن معارفنا قد تتغير من وقت لآخر تبعا لاختلاف الظروف، واختلاف المعطيات التي نحوز عليها حول موضوع المعرفة وما يتصل به من قريب أو بعيد، ولكن هنا، تضيع المعرفة، لا فهم مشترك أبدا!

إذن ما قيمة البديهيات، وما قيمة المصادرات، وما قيمة القضايا العقلية، وما قيمة الرياضيات؟

الجواب هو الإهمال، رميها في ذاكرة النسيان، لأنها ليست حقائق خارجية أو ذهنية مطلقة.

ما هي السفسطة؟

يقول بعضهم: إنها قياسات مركَّبة من وهميات أو من المشبهات، أي من مقدمات لا أساس لها، ربما تسير العملية القياسية حسب ما رُتِّب لها في علم المنطق، ولكنْ نحن نعلم إذا كانت المقدمات وهمية تكون النتائج وهمية، إلّا أنَّ الخدعة تكمن في صحة الطريقة، فقد تكون الطريقة سليمة، طريقة السير من المقدمات الى النتيجة لكنّ النتيجة خاطئة، إن سلامة الطريقة هي التي تغري هنا، فيما غاب مكر المقدمات الفاسدة!

هي على هذا التقدير حكمة مموّهة، حكمة خادعة، لأنّها في الجوهر ليست حكمة، بل مرواغة معرفية مغرية بالتصديق والقبول، لسلامة الطريق، حيث لم ننتبه إلى فساد المقدمات.

يقول بعضهم: (ويُطلق اصطلاح سفسطة التي تجعل العرضي ذاتيا، كتعريف المادة بالشيء الصلب، أو تعريف الكسول بالرجل المتعطّل عن العمل في وقت معين)[9].

يقول آخرون: تطلق السفسطة على كل (فلسفة ضعيفة الأساس، متهافتة المباديء، كفلسفة الريبيين الذين ينكرون الحسيات والبديهيات وغيرها...)[10].

كان تراسيماخوس يقول في تعريف العدالة: (مصحلة الأقوى)، والحكومة، أي حكومة تسن القوانين التي تخدم الأقوى، والتعريف ثمرة من ثمرات النظرة السوفسطائية للأشياء والأخلاق، فليس هناك حقيقة يمكن الاستناد إليها في حل المشاكل الخلافية بين الناس!

النسبية في المعرفة ليست مرفوضة بالجملة من قبل الكثير من الفلاسفة وعلماء نظرية المعرفة، ولكن النسبية المطلقة هي محل النظر والشك والريبة، والفوضى المعرفية الإدراكية التي تمخضت عن شيوع السفسطائية بين شباب أثينا

---

(9) المعجم الفلسفي، جميل صليبا 1، ص658.
(10) نفسه، ص660.

هي التي أفزعت سقراط، فانبرى للدفاع عن المعرفة، وتزييف الفوضى المعرفية، كذلك عن الأخلاق، أي كان دفاعه عن قيم (ثابتة) معرفياً وأخلاقيا، دفاع عن أزليتها، ونزع فتيل التاريخ من قيمتها، أي تظهيرها على المتغيِّر!

في مثل هذا الجو المعرفي من الاستهتار بـ (الثابت) كان يعيش افلاطون، فإن المدرسة السفسطائية ظهرت في نهاية القرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد في اليونان.

هل يمكن اكتساب المعرفة، وهل المعرفة ذات أهمية، وهل يكفي الرأي المفيد؟

هذه الأسئلة كان يناقشها معهم سقراط (469-399)، فيما كان افلاطون يستمع ويتبصر ويستلهم!

ليس مقام الكلام عن نقد شامل للسفسطة، ففيها اشراقات رائعة، وقد استفاد بعض عباقرة الفكر والعلم من مشروع نسبية المعرفة، حتى قيل أن آنشتاين من هؤلاء، باعتبار أن أي وضع لأي جسم إنما يتحدد بلحاظ الراصد، ومن ثم هو وضع محدد شخصيا قبل كل شيء، ولكن المبدأ السفسطائي الذي يقرر أنّ لا أهمية للصحة والخطا في المعرفة، وإنما المهم هو مدى الفائدة، يلتقي بمشروع البركماتزم الى حد كبير، وكان للبركمانزم تأثيره النوعي على الحضارة الغربية، وفي المقدمة المجتمع الأمريكي، ولكن ما عساك أن تقول عندما تقرأ: (لا وجود لشيء ما، ولو أن شيئاً وُجِدَ لكانت معرفته غير ممكنة، ولو أنّ شيئاً كانت معرفته ممكنة لما أمكن نقل هذه المعرفة من شخص لآخر)[11]. وهي قولة السفسطائي الكبير غورغياس الليونتيني المتولد سنة 483، فهي ثورة شك عارمة إذن، هنا يشخص التحفظ بحدود معقولة بل مشروعة وناضجة وقوية.

افلاطون جاء في سياق هذا التيار الرافض بقوة، وجاء في سياق أكثر تعقيدا، ذلك هو التيار الاجتماعي آنذاك..

فما هو إذن؟

(11) قصة الحضارة، طبع مكتبة الاسرة، القاهرة، سنة 2001، الجزء السادس، ص215.

3-1

ما هي المعطيات أو الأجواء التاريخية التي عاصرها افلاطون، بتعبير أكثر أناقة ما هي طبيعة الظروف التي عاصرها افلاطون؟

كل من يتصفح تاريخ الامبرطورية الفارسية من جهة وما كان عليه العالم الهليني من جهة أخرى في المدار الزمني الذي يقترن بحياة افلاطون بشكل عام يستنتج أن الصرا ع أو الحرب قائمة بينهما لا محال، وفي الجانب الآخر كانت عوامل الحرب القاسية بين كل من أثينا واسبرطة تستحث ظهورها بجدية فائقة، بعد أن ركب الغرور أثينا بسبب تفوق اسطولها البحري وبعض منجزاتها الاقتصادية، وهذا ما تمخّض عن حرب (البيلوبونيسية) بشكل عارم ومدمر طوال (404-431).

كانت سنة 499 نقطة تحول في العلاقات بين امبراطورية فارس والمدن ـ الدول الاغريقية، بسبب الثورة الهائجة التي حدثها المتواجدون من الاغريق في فارس بعهدة ورعاية الامبراطور الأخميني (دارا)... أغرى ذلك أثينا بمد العون لهؤلاء الثوار/المتمردين، ظناً من الاغريق أن ذلك قد يساهم في تفتيت الامبراطورية الأخمينية، وهي رغبة ملحة بسبب صراع المصالح، خاصة وإنَّ مصر كانت قبلة التشوف من كلا الطرفين، طمعاً في قمحها بالدرجة الأولى!

لقد استغرق اخماد التمرد الداخلي في فارس أكثر من خمس سنوات متتالية، ولم تتمكن أثينا أذكاءه وتنشيطه باتجاه الرغبة الكبرى، ولكن لم يكن العالم الاغريقي منسجماً في علاقاته بين مدنه ـ الدول، رغم هذا التنافس والعداء الشرس بينهم وبين الفرس، ولم تكن هناك فترة استراحة من المواجهات المستمرة بين هذه المدن ـ الدول سوى في المدة الزمنية (480-479)، اعقبتها ثمان سنوات (337-330)، والفترات المتقطعّة أو المتوزعة بين هاتين العارضتين الزمنيتين كانت هناك حروب في داخل حروب بلا هوادة!

الاغارقة الأوربيون كانوا هدف التطلع الفارسي تأديباً واخضاعا، فلم يتورع ابن دارا الأول (إكسركسيس) أن يحمل على هذا الجزء من العالم المنافِس برياً بطبيعة الحال، وذلك بتاريخ (480-479)، يحذوه على ذلك هيمنة السلطان الاخميني على كل المدن ـ الدول الأغريقية ما عدا اثينا واسبرطا تقريبا.

هي الحرب إذن، لا ينفك آوارها، ولا تخمد نارها، نصر بعد نصر، وهزيمة بعد هزيمة، وبين نصر وهزيمة إحداهما، متوزعة بين الفرس والاغريق هنا وهناك، على امتداد الجغرافية الممتدة من فارس الى الاغريق، وربما تشغل ذات المساحة الجغرافية الاغريقية، حرب مدن، مدينة تحارب أختها، دونما اعتبار لأي رابطة قومية أو دينية!

حروب داخلية وخارجية، وأحلاف متقاطعة ومتداخلة، ونتائج تعلن عن نفسها منتصرة سرعان ما تلحقها هزيمة منكرة!

- سنة (459) تدخل أثينا بحرب ضد حلفاء اسبرطة.

- سنة (457) تفرض أثينا سلطتها على كل الدول في أواسط اليونان الاوربية.

- سنة (447) تفقد أثينا سيطرتها تلك.

والمسلسل جار لا يقف عند حد!

ليت مسلسل الكارثة يقف عند هذا الحد، فقد كانت هناك الحرب الهيلينية الشاملة المدمّرة، تلك هي الحرب (البيلوبونيسية، 431-404)، بين أثينا واسبرطا.

يصف مؤرخ بعض نتائج هذه الحرب التي كان صلف وعجرفة أثينا من أسبابها المباشرة: (هكذا مضى العام الأول من الحرب كئيبا، فقد تسبب في خسائر مادية ومعنوية فادحة، كما تدهورت الروابط الاجتماعية، وتفككت الأسر الاثينية، ويصور لنا الشاعر الكوميدي ارسطوفانيس ما خلّفته الحرب من مشاكل اجتماعية، إذ تركت الأسر مفككة، وانتشر الانحلال الخلقي نتيجة للنقص في عدد الرجال، فقد التهمت الحرب عدداً كبيراً منهم، واصبحت أسرهم بلا عائل يحميها ويرعاها، ومن ثم فقد تزايد عدد النساء، وتناقص عدد الرجال، مّما نتج عنه التدهور الاخلاقي الذي كان شبيهاً بذلك الذي تعرضت له روما أثناء حروبها مع هانيبال)[12]، وكان هناك انغماس هائل باللذات على أثر انتشار الحرب وتوسعها.

---

(12) الناصر، أحمد علي، الأغريق، تاريخهم وحضارتهم، دار النهضة العربية، بلا تاريخ، ص354.

لقد كانت حرباً مدمِّرة، حطّمت كل الجهد الاثيني الذي بذله العقل والدم والدمع الاثيني المتجسد في بناء أثينا، عروس بحر، وطاقة فكر، وزهرة عمران، كانت حرباً تمثل (بحق تراجيديا الأغريق كله)[13].

كانت حرب اساطيل واستمرت لسبع وعشرين عاماً بلا انقطاع، وتخلل ذلك ضربةُ طاعون مهلكة أكلت الأخضر واليابس، ويصف لنا أحد شهود عيان: (. . .إن المرضى كانوا يرمون بانفسهم في الأبار وخزانات المياه لإطفاء لهيب أجسادهم المحترقة بالمرض)[14].

انتهت الجولة الأولى للحرب سنة (424) تليها الجولة الثانية بسلسلة من الجولات الطاحنة، تُوِّجت بـ (انهيار أثينا)، وفي سنة (418) كانت مذبحة (ميلوس) على يد جنود أثينا، وكان أهلها قد ثاروا احتجاجاً على أتاوة فرضتها عليهم أثينا، وفي سنة (405) كان الحدث الكبير، حيث استسلمت أثينا وقبلت شروط التسليم، والذي يقضي أحدها بأن (تعترف أثينا بزعامة سبرطة وهيبتها على كل بلاد اليونان)[15].

لا يعني استسلام أثينا قد عمّ السلام في العالم الهليني، فقد استمرت الحروب المتقطعة بين سبرطة وطيبة، وكانت هناك الحروب المتقطعة أيضاً بين سبرطة والأمبراطورية الفارسية، وما أن تمر فترة زمنية حتى تحاول أثينا أن تعيد دورتها الامبراطورية الثانية (378-338) عبر تحالف مع طيبة، فكان ما يُعرف بـ(الاتحاد الكونفدرالي) سنة (387) في سياق صياغة قانونية محكمة بإشراف أحد اساطين القانون في أثينا، ولكن الاتحاد لم يُكتب له الاستمرار بسبب تعنت وتفرد أثينا ببعض القرارات، مما تسبب في ثورا ت محلية داخل الاتحاد ضد هيمنة أثينا، في هذه الاثناء كانت القوة المقدونية في طور التطور والتجوهر، مستغلة إنهماك اثينا بصراعها مع حليفاتها، وكان فيليب المقدوني قد بدأ تحركه العسكري باتجاه الشمال في (تراقيا) فاستولى عليها، وعلى الكثير من حليفات

(13) العائد، منيف قائد، دراسات في تاريخ الأغريق، طبع دار العابد، دمشق، سنة 1991، ص107.

(14) نفسه، ص113.

(15) نفسه، ص119.

أثينا، وفي سنة (341) أن يستولي على مدينة (أينوس) آخر حليفات أثينا في مقاطعة (تراقية)، مكبداً أثينا الخسائر الجسام عندما حاولت صد التوسع المقدوني، فكان (ذلك نهاية فعلية للأمبراطورية الاثينية الثانية، وبداية تأسيس الامبراطورية المقدونية)(16).

1-2

في هذه الظروف عاش افلاطون (427-347)، فهل ينجو من تأثيراتها المرعبة حيث الحرب والأمراض والتمزق والتحولات الاجتماعية السريعة؟ وللعلم أن الرجل اكتوى بنارها مباشرة، بالصميم، إذ شارك بالحرب ثلاث مرّات مع تنجارا، ومع كورنثة، وفي موقعة ديليوم حيث (ظفر بوسام الشجاعة)(17)، وقد شارك سقراط ايضاً في أكثر من حرب من هذه الحروب القاسية.

هذا الواقع المتغيّر بعنف اقترن بحركة فكرية مشبّعة بالانكار، السفسطة، كان الواقع محكوما بسمة الاهتزاز، عدم الثبات، اجتماعيا وسياسيا وفكريا، حرب وسفسطة، فكيف تكون النتيجة، تمزّق وجوع وشك بالعقل والمعرفة والدين، كلاهما ينبئان عن قلق مرعب، يزرعان الخوف والهلع، وبالتالي، يجب ان يكون هناك موقف آخر، موقف مواز، وإذا كان بعض سياسي أثينا يطالبون بان تنهج أثينا سياسة الحياد والتوافق مع الآخر، كان هناك فلاسفة يدافعون عن الثبات، ثبات القيم، إمكان المعرفة الصحيحة.

ولا ننسى أن سابقة عميقة لفلسفة التغيُّر كانت قوية وسائدة في حدود مثيرة في الفلسفة اليونانية قبل كل هذا التاريخ، فهذا أنكسيمندرس (610-547) يرى إن التطور عام، تخرج الأشياء من اللامتناهي ثم تنحل وتعود إليه، ويتكرر الدور، وهلم دواليك... فالحركة دائمة، والموجودات متغيرة... وهذا هرقليطس (540-475) يرى بشكل واضح وصريح إنَّ (الأشياء في تغيُّر متَّصل)، وذلك في قبال الفلسفة التي ترجِّح الثبات، وتُمضي عليه طابع الأصالة الوجودية، وأس الكون، كما هو في فلسفة (الإيليون)، ولكن ينبغي أن نشير هنا إلى

(16) نفسه، ص141.

(17) افلا طون، الاهواني، ص13.

ديالكتيك زينون (490-430) الإيلي، فهو لا يخلو من نغمة تأصيل التغيّر انطلاقا من مفهوم الديالكتيك سابقاً ولاحقا، سواء كان صراع أضداد متخارجة، أو صراع أضداد متداخلة، على أنَّ هذه الفلسفة تبلغ أوجها في خفيات السفسطة كما هو واضح.

لقد أحدثت فلسفة السفسطة بجانبها المثير هذا يقظة قوية لدى سقراط، ومن ثم تلميذه افلاطون، وما فلسفة سقراط سوى رد على السفسطة بهذه النقطة بالذات.

وكانت نظرية القيم الأخلاقية الثابتة من جهة ونظرية المُثل من جهة أخرى من أهم القواعد الأساسية في معالجة هذا الانغماس المهوس بالتغير المطلق، والذي تسبب كثيراً في طيش الشباب ورغبتهم في الحياة العابثة، والذي كان يؤسس بقوة وعنف لحياة التمرد والثورة.

سقراط استطاع أن يدير المعركة الفلسفية بجدارة، ففي البداية نقل موضوعها من الطبيعة أو الوجود أو العقل بما كل مفردة بحد ذاتها وماهيتها الى موضوع مركّز، استولى على كل جهده وجهوده، ذلك هو موضوع الطبيعة البشرية، ليس بلحاظ ماهيتها الصرفة وحسب، بل بلحاظ ما يُفسدها، وما يُصلحها، أي الأخلاق بكلمة عريضة واضحة.

لقد كان السفاسطة أو بعضهم يصر على أن الطبيعة البشرية تاريخ، صيرورة، وهي محض شهوة تتحرك، تارة تقوى وتشتد، وتارة تضعف وتتباطيء، وعليه، لا مجال للأخلاق المزعومة أن تمارس دورها، فليس هناك جانب خيِّر، مضيء، مشرق، في النفس الإنسانية كي تجد الأخلاق مجالها لتلعب الدور المطلوب، فكأنما القضية كلها هنا سالبة بانتفاء الموضوع، ويروي مؤرخو الفلسفة لذلك العصر، إنَّ هذه الدعوة وجدت صداها لدى الناس، فاحدثت طيفاً واسعاً من الارتباك الفكري والأخلاقي..

هنا جاء دور سقراط..

فما الذي قال؟

لم يهتم بالتحليل الميتافيزي للوجود، فبعض هؤلاء ـ الأيونيون - يحاول

كل منهم وعلى طريقته الخاصة حل مشكلة الوجود، طبيعة الوجود، ويشيدون نظرياتهم أو رؤاهم عن السماء والأرض والإنسان (طاليس / 624-546/ ، انكسيمندريس / 610-547/ ، أناكسيمانس / 588-524/ هرقليطس / 540-475/ ، يوجين، هيرقليطس، أبوللني. . .)، إنّهم غرقوا بالبحث عن (قوام) الوجود/ الهواء، الماء، النار، التراب / بين أخذ وعطاء، تارة بلغة المفرد الصلب المتعين، وأخرى بلغة الجمع المتفاعل المتغير المتطور المتحول، وثالثة بلغة الثنائية، إنهم أيونيون، نسبة إلى أيونيا، ساحل آسيا الصغرى، حيث كان طاليس (624-546) زعيمهم المُعلى، بل الأب الشرعي لفلسفتهم، وعندما أتناول فلسفة الوجود احاول أن أكتشف العلاقة بين التوجه الفلسفي لهؤلاء وبيئتهم الجغرافية وظروفهم التاريخية، كذلك مع كل مدرسة من المدارس الفلسفية التي سوف نمر بها.

هذا على جانب الفلسفة الأيونية..

كذلك الموقف من الفلسفة الفيثاغورية، حيث يجسّد ويحصر ذلك القوام بـ (العدد)، العدد وحده، فهو الحقيقة الفائقة، العدد هو الجوهر الأخير للشيء وليس هو الشيء بعينه، فالعنصر الذكري هو الواحد، والعنصر الأُنثوي هو الإثنان، وبالتزاوج ينتج ثلاثة، والعدالة يساوقها بالأربعة، لانها حصيلة ضرب المتساويين، اي أثنين باثنين!

لم تُشبع هذه الفلسفة وجدان سقراط..

كذلك الموقف من الفلاسفة الايليون - نسبة إلى إيليا على الشاطيء الغربي من إيطاليا جنوبا، سنة 540 قبل الميلاد - هؤلاء (اكسانوفان / 570-480/ بارمنيدس / 540-؟/ زينون الإيلي / 490-430/ ميلسوس / 440-؟/) ويعتبر اكسانوفان هو الأب الروحي للمدرسة، هؤلاء شرّعوا للوجود ذاته وحسب، وَهبُوا الوجود للوجود بشكل مطلق، وأبعدوا العدم عن المشاركة، الكثرة والحركة مظاهر وهمية، العدم خرافة، هناك وجود ولا شيء، ولا أغالي إنْ قلتُ كانت هذه التصورات بداية تشريع مدرسة فلسفية عميقة حول تأصيل الوجود، وحرفِ كلِّ عمليةِ تعريفِ تحاول أن تتمكن منه!

لم يكن سقراط على وفاق مع هؤلاء (الأيليون)..

كذلك كان موقفه رافضاً للفلسفة التي تقحم المفاهيم الوجدانية في تفسير الوجود، مثل الحب والبغض وما شابههما، كأن يقولون: (هناك تلاحم وانفصال في الكون نتيجة الحب والحقد)، وقد برع في طرح هذا التصوير الفني الجسدي للوجود أناكساغور (500-428)، ذي النزعة المادية الشفافة.

الموقف من السفاسطة كان حاسما، فمن المؤكد يوجد شيء، ومن المؤكد يمكن معرفته، ومن المؤكد إذا عرفناه يمكن إيصاله للآخرين، وإلّا أي معنى للمحاورات؟ وأي معنى للآكاديمية؟ ولكنه رغم ذلك استفاد منهم بصورة غير مباشرة عن أهمية الكلمة، ودور اللغة في الهداية والتضليل، كما سنرى فيما بعد.

لقد أعطى ظهره لكل هذه التوجهات والتاملات، وأعلن بكل وضوح إن الجوهر هو القيم، انطلاقا من أوالية الذات، الإنسان، وكانت القيمة الكبرى في فلسفته هي (العلم بالنفس من أجل تقويمها)، فهو لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات (ولم يكن موقفه بإزاء النظريات العلمية ليختلف كثيراً عن موقف السوفسطائيين، فآثر النظر في الإنسان، وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق)[18]، وأشار الى ذلك صراحة في محاكمته، كما أوردها افلاطون في محاورة (دفاع)، فالغريب أن (مليتس) صاحب الاتهام لسقراط بالإفساد كان يتهمه بأنّه فيلسوف طبيعة، فما كان من سقراط إلَّا أن يجيب في المحكمة: (...وأخذ ـ مليتس - يلغو في موضوعات لا أزعم أني أعرف عنها كثيرا - لست أقصد بهذا أن أسيء إلى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية ـ فاشد ما يسؤوني أن يتهمني مليتس بهذا الاتهام الخطير)[19].

التفسير الميتافيزي ـ وليس لذلك علاقة بالإيمان بالله والآلهة بطبيعة الحال ـ لا ينفع في تنظيم (حياتنا، وهو زندقة، ويدنس الحياة، والأجسام السماوية أسرار مغلقة، ولا يمكن الكشف عنها...)[20].

المحاورات الافلاطونية تُظهر شخصية سقراط بوضوح وصراحة، حيث

---

(18) تاريخ الفلسفة اليونانية، كرم، ص53.

(19) محاورات افلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1954، ص70.

(20) كريسون، أندريه، سقراط، تعريب بشارة صارجي، ملخص، ص70 ـ 71.

ينهمك في تعريف جملة من المفردات الأخلاقية، الاعتدال، الصداقة، الشجاعة، وفي هذا السياق يركز على أن اكتساب الفضيلة ممكن ولكن شريطة المعرفة، وبالتالي (السبب في الشر هو الجهل)[21].

سقراط لم يدافع عن الفلسفة، بل حوّل تقريباً موضوعها، أقول تقريبا، لان محاوراته لم تعدم حديثاً عن الإلوهية، وعن المعرفة بشكل عام.

الخير والحق والجمال تلك هي أمهات القيم في فلسفته الإنسانية، وهي قيم ثابتة، تصمد في وجه أعاصير الزمن العاتية، ومن هنا يتجلى لنا عنصر الثبات في مواجهة فوضى المفاهيم والتصورات، خاصة فيما يتصل بالأخلاق، الخير على رأس القائمة، وقد تناوله فيما بعد افلاطون، تلميذه الوفي، الذي سجل محاوراته كما يقول بعض المؤرخين، وفيما ينهمك في معالجة الخير قيمةً أخلاقية جوهرية، تدور حولها كل القيم الأخرى، يتصعّد الخير معارج العلو والسمو والتجرد حتى يصبح مساوقا لله، بل هو الله!

هكذا اطلق عليه، (مُثل المثل)!

إذا أردنا أن نعدد قواعده الدالة على مذهبه فسوف لا تتعدى أصابع اليد الواحدة (اعرف نفسك، الفضيلة علم، لا أحد شرير بإرادته، الإنسان الفاضل سعيد)[22]، وفيما رغبنا في مسك مفتاح كل فلسفته حتى ندخل في مجالها الرحب، فإن مفتاحها ذلك الشعار الخالد (الذي نقله عن معبد ددلف / أعرف نفسك بنفسك)، ومن هنا، كان سقراط قد (جُعِل اسمه محوراً لتقسيم الفلسفة اليونانية كلها)[23]، لأنه قلب موضوع الفلسفة، تجاوز الطبيعة والعدد، وتسلّل بقوة الى النفس الإنسانية ليجعل منها جوهر الفلسفة، هدفها، موضوعها الخالد.

هذه الفلسفة تبلغ شأواً من التوهج الموضوعي عندما يرفض ان ترشّحه نبوءة راعية معبد دلفي ـ وكان إلاهها ابوللو، وأبولوا ابن الإله - موقع العرش من الحكمة، فيما يسعى هو بحد ذاته إلى إسقاط هذه النبوءة، حيث يصل الى

---

(21) حكمة الغرب، ص96.

(22) مع الفيلسوف، مصدر مرَّ ذكره، ص62.

(23) نفسه، ص60.

نتيجة قاطعة، تلك هي أن الله (وحده الحكيم)، سرد لنا ذلك مفصَّلاً افلاطون على لسانه في محاورة (دفاع سقراط)، وإنْ كانت هناك شكوك حول صحّة هذه المحاورة[24]، وكما جاء على لسانه في المحكمة بعد أنْ لا ينكر بأنه أحكم من الساسة والشعراء والصناع وغيرهم: [.. وهذا الذي انتهيت إليه قد حرّك العداوة في قلوب نفر من أشد الناس سوءا وخطرا... ولقد جرى الناس على تسميتي بالحكيم، إذ خيِّل إليهم إنني ما فتئت أحمل الحكمة التي كانت تعوزهم، ولكن (الله هو -أيها الاثينيون- هو الحكيم الاوحد)][25].

وبهذا يكون قد ضرب المثل الأعلى على صعيد التماهي بين النظرية والتطبيق.

كان حريصاً على تشخيص الحدود وذلك انطلاقاً من معركته الحاسمة مع السفسطة التي كانت تمعن وتمتهن التلاعب بالالفاظ مدخلاً لإيهام المستمع بفوضى الوجود، وغبش المعرفة، على أن ننتبه الى أن هذا الاهتمام لم يكن بلاغيا كما كان يمتهن السفاسطة البلاغة لأغراض إيهامية، بل نقصد تحديد المعنى بدقة، كيما تصفو المعرفة، فالرجل كان ـ وهذا من مفارقات فيلسوف أثيني - عدو البلاغة (...ولا يعرف بلاغة غير الحق)[26].

ولكن ماذا عن سقراط والعقل؟

نطرح هذا السؤال لأن موضوع القراءة هو العقل أساسا.

2-2

ليس هناك حديث مباشر لسقراط عن (العقل)، العقل تعريفا، وعملا، وتشريحا، وفلسفة، كما أن الحديث عن العقل بهذه الآفاق وبهذه الموضوعات والإثارات لم يكن له حضور في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو طاليس على أقل تقدير.

---

(24) محاورات افلاطون، ص55 - 60.

(25) نفسه، ص77.

(26) نفسه، ص57.

سقراط كان له منهجه الخاص في عرض الفكر، وفي المحاججة، ويتقوم هذا المنهج في ثلاث قواعد أو أسس هي:

- التهكم

- التوليد

- الديالكتيك

يمكننا أن نصل لبعض التصورات السقراطية عن العقل من خلال تشريح هذه المفاهيم، الاسس، الأركان.

ما هو التهكم؟

التهكم في منهج الفيلسوف ليس سخرية عابرة، ولا سخرية تتاسس في سياق موجبات ومسوغات ودواعي آنية، لا يمت التهكم هنا بصلة الى الإستهزاء، والاستخفاف بالمقابل أو الفكرة أو المشروع، يتصل التهكم هنا بالمعرفة المترددة بين الصحة والخطا، بين الحقيقة والوهم، وإذا ما قالوا إنَّ التهكم السقراطي هو إرغام المقابل على الاعتراف بجهله، فإنما يضمِّنون التهكم نكهة معرفية، فهذا الاقرار يفصح عن جهل من جهة وعن علم من جهة أخرى، جهل الآخر وعلم سقراط هنا.

التهكم إذن يكشف عن معادلة متضاربة، عن علم هنا وجهل هناك، يلغي المجاملات، ويختفي في لسعته المعرفية لطف التعامل، وتنزوي البديهات المشبوهة، ومن ثم هو بداية مشروع معرفي، لأنه ينطلق من الاعتراف بالجهل الذي هو شر في فلسفة سقراط.

التهكم السقراطي يدور حول نقطة مهمة، أنْ يقتنع الآخر بجهله، لا أن تقنعه أنت بجهله، بذلك يكون التهكم نوعاً من الاكتشاف، رغم إنك أنت الذي وضعت بذرة هذا الاكشاف، وبهذا يكون سقراط قد حرَّر المعرفة من احتكار الاكتشاف لمجرد إنَّ البداية كانت من جانب واحد، حيث يلغي صاحب الاحتكار دور الآخر، الآخر الذي كان يمارس دور التلقي والفهم والاستيعاب، على أنَّ الجهل موجع، سواء كان جهلاً لفساد في الدليل، أو لأن هناك فهماً خاطئا، أو لوجود شبهة كانت قد حالت دون إدراك الحقيقة، أو أي سبب آخر،

والوجع يبلغ ذروته عندما يكتشف الإنسان إنَّه وقعَ فريسة التناقض، يناقض نفسه بنفسه كما تقول العبارة الشعبية، من دون أن يعي ذلك، هذا اللون من التناقض قمة الالم، مأساة معرفية تجر معانات نفسية ووجدانية، وكان الفكر الاغريقي مغرماً في فن التفنيد المستند إلى اكتشاف التناقض، ولهذا يتضمَّن التهكم السقراطي طرح الأسئلة المحرجة، من أجل تفجير الواقع، بل من أجل استخراج ما في داخل الآخر من معلومات وتصورات، ربما هي في طي الخفاء والتستر، فالتهكم هنا أشبه بالمحاكمة الفكرية، تعتمد استقراء ما في الداخل، ما في الداخل من مذخور فكري، وتهدف في الأثناء تجلية هذا الداخل، من خلال سطوعه الفذ بما يعرف ويؤمن، سواء كان ما يعرف ويؤمن به صحيحا أو خطأ.

لقد كان (أوطيفرون) حزينا لأن سقراط دلّه عبرَ الحوار المدروس على نقاط ضعفه، وهو يتهم أباه البريء بقتل ذلك الخادم البريء أيضا، ولكن كان أكثر ألماً عندما كشف له سقراط عن تناقضه الفاضح في تعريف التقوى:

سقراط: [إذن فيدهشني يا صديقي العزيز أنْ أراك ألَّا تجيب السؤال الذي سلكته، فلا ريب أني لم أطلب إليك أن تذكر لي الفعل الذي يكون تقياً وفاجراً معا، ولكن ها قد بدا لي أن الآلهة يحبون ما يكرهون، وعلى ذلك يا أوطيفرون فقد يرجح أن تكون في عقابك لأبيك فاعلاً ما يُرضي (زيوس -أقدمَ على نفس فعل أوطيفرون، اي قتل أباه-)، وما يغضب (كرونوس أو أورانوس - لأنهما لقيا من ولدهما مثل هذا العقوق-)، وما يقبله (همفيستوس - إله النار في الاساطير اليونانية-) وما يرفضه (هري)، وقد يكون من الآلهة الآخرين من يكون بينهم خلاف في الرأي شبيه بهذا)[27].

لقد وضع سقراط يده بدقة على موضع الوجع بالنسبة لصاحب الرأي، في أي حوار أو محاكمة فكرية، فإن الوجع كل الوجع عندما يرى أحدنا إنه كان فريسة تنافض من دون أن نشعر مسبقا.

أن مراجعة بعض الحوارات التي سجلها لنا افلاطون على لسان سقراط تكشف عن أن سقراط لم يكن يريد أن يلقي بالحقيقة جزافا، جاهزة، حاضرة،

(27) محاورات افلاطون، ص32.

بل يريد الوصول إليها مع الآخر عبر معاناة، وعبر حالة من التوتر الحاد، ولك أن تعرف شعور الآخر وأنت تستدرجه عبر سيل من الأسئلة، ومن خلال ذلك تقوم بعملية تفنيد لكل جواب يُطرح، حتى تصل بالنهاية الى الحقيقة التي هي مختزنة عندك، تنتظر حضورها في اللحظة المناسبة.

هناك تقصي مثير وساخن لكل مفردة، لكل مفهوم يطرح أثناء الحوار، عبر شبكة متواصلة متداخلة من الأسئلة (وعلى ذلك فانا أتوسَّل إليك أن تنبئني حقيقة التقوى والفجور التي قلت إنك تعلمها جيد العلم، كما تنبئني بطبيعة القتل وسائر ضروب الاعتداء على الآلهة، ما هي؟ أليست التقوى في كل فعل هي هي دائما؟ وكذلك الفجور، أليس دائماً نقيض التقوى؟ ثم أليس هو دائما، فله تعريف واحد يشمل كل ما هو فاجر؟)[28].

كان يؤسس لحقول دلالية، فمن التقوى والفجور الى الحب والبغض الى العدل إلى التقوى مرّة أخرى حيث ينتهي الحوار برغبة مشبوبة بالتواصل والمواصلة - وآسفاه يا رفيقي، وهل تُخلِّفني في يأس؟ لقد كنت أؤمل أنك ستعلمني طبيعة التقوى والفجور، وعندئذ أستطيع أن أبريء نفسي من مليتس - شاهد الزور على سقراط بأنه فسّد الشباب - من دعواه، كنت سأقول له: إنني استنرتُ باوفطين، ونبذت بِدَعي وتأملاتي الطائشة التي انغمست فيها بسبب الجهل، وإنني أوشك الآن أن أحيا حياة أفضل)[29].

هل استعار جاك دريدا مفهوم أو مشروع المعنى المؤجل من سقراط ولكن جعله بلا حدود؟

مرحلة التهكم كانت مثار قراءة جدية من فلاسفة اليونان أنفسهم، وقد كان بعضهم يشبهها (بسلوك نوعاً من الأسماك، يشل حركة من يلمسه، ومعنى ذلك إنه يفحم الخصم، ويشل حركته في الجدل)[30]. ويعدها الباحث المصري محمد

---

(28) نفسه، ص25.

(29) نفسه، ص54.

(30) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، نشر دار الجامعات المصرية، 1974، ج1، ص136.

علي أبو ريان بمثابة (أداة عقلية لتنقية الجو الفكري عند اليونان، بما أذاعه السفسطائيون من شك وهدم للعقائد)[31]. فهي ضرورية إذن حسب هذا التصور لتطهير نفس خصمه من الفكر المشوه، والعلم الماسخ، وهي من ثم البداية لشروع مرحلة جديدة في تحصيل الفكر والعلم، تلك هي مرحلة (التوليد).

ولكن لحد هذه اللحظة لم نجلِّ خطوة (التوليد) في منهج سقراط بعد أن جلينا إلى حد ما خطوة التهكم!

ما هو التوليد؟

كان قد حصلت محاورة ساخنة بين سقراط وأحد رواة الشعر الأغارقة، ذلك هو (أيون الراوية) حول الشاعر وقدرته على جذب الآخرين، في سياق حديث معمَّق عن معايير الشعر، حيث كانت [المقاييس النقدية المعلنة. . . هي (المهارة في الفن) و(الرأي الرشيد لصالح الدولة) وربما كان المقياس الثاني أكثرها أهمية. . .)[32].

هذه المحاورة جرت في أثينا قبل وقت قصير من انتهاء الحرب البيلوبونيزية والإنهيار المؤقت للديمقراطية الأثينية. . .[33]، وسوف نعتمدها رغم أن هناك شكوكاً تدعي إن أصل المحاورة جرت بين أيون وافلاطون.

كيف كان سقراط يحاور صاحبه الراوية؟

كان سقراط يقول أو يدعي أن: (الشاعر شيء منوَّر مجنَّح مقدَّس، وليس فيه ابتكار إلى أن يُوحي إليه، ويغيب عن حواسّه، ويخرج عقله منه: وحين لا يبلغ مثل هذه الحالة يكون عاجزا فاقدا القدرة على لفظ معجزاته)[34].

هذا الوصف او التقييم أحرج أيون الراوية، فبادره بالاعتراض: (هذا حسنٌ يا سقراط، ومع ذلك فأشك أنْ كان لديك من الفصاحة ما تقنعني بأنني لا أمدح

---

(31) نفسه، ص136.

(32) وليام، ك ديميزات، النقد الأدبي، تاريخ موجز، ترجمة حسام الدين الخطيب، ومحي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق، ص5.

(33) نفسه، ص6.

(34) نفسه، ص8.

هومر إلّا إذا كنتُ مجنوناً وممسوسا، ولو أستطعتَ أن تسمعني وأنا أروي عنه، فإنني واثق بأنك لن تظن أن الأمر على هذه الشاكلة)(35).

في ضوء هذا الخلاف الحاد بين سقراط وراوية الشعر الاغريقي أيون تجري المحاورة التالية، انقلها من المصدر السابق مع الشروح والأفكار العرضية التي يطرحها المؤلفان في الأثناء: ـ

[سقراط: وإذن فمن هو أفضل القضاة على الأبيات التي كنت تنشدها لهومر ـ كان أيون ينشد أناشيد هومر في الساحات العامة في اثينا - أنت أم سائق العربة؟

أيون: سائق العربة.

سقراط: لماذا، ألأنك راوية ولست سائق عربة؟

أيون: نعم.

سقراط: وهل يختلف فن الرواية عن فن سائق العربة؟

أيون: نعم.

سقراط: فإن كانت المعرفة مختلفة فهل تهم معرفة الاختلاف؟

أيوان: صحيح.

سقراط: لعلك تذكر الفقرة التي وصف بها هيكاميد - ذات الشعر الجميل في إلياذة هوميروس - وصيفه نسطور، وهي تقدم لماخون المجروح حليبا بخمر حيث يقول:

كان مصنوعاً من نبيذ برامنيان وقد بشرتْ جِبنا من حليب العنزة بمبشرة من البرونز، ووضعت إلى جانبه بصلا يعطي للشراب نكهة / الالياذة 639-40/ .

هل لك الآن أن تقول لي بأن فن الرواية أم فن الطب أفضل للحكم على صحّة هذه الابيات؟!

(35) نفسه، ص8.

أيون: فن الطب.

ثم يسوق سقراط استقصاءه بهذه الطريقة لمدة من الوقت، مستخلصاً الاعترافات عن عدم كفاية الراوية في الفن تلو الفن، حتى يغدوا أخيراً في وضع مريح، ليتساءل ما إذا بقي للراوية نفسه أي فن خاص به:

سقراط: أيون يا من تعرف هومر أكثر مني بكثير، اختر لي مقطوعات تتعلّق بالرواية وفن الرواية، يستطيع الراوية أن يتفحّصها، ويحكم عليها أفضل من حكم الآخرين.

أيون: لا بد أن كل المقطوعات تصلح يا سقراط.

سقراط: ليست كلها، أيون، هل نسيت ما قلته قبل قليل؟ على الراوية أن تكون له ذاكرة أفضل.

أيون: بلى، أتذكر.

سقراط: وإنك اعترفت بأن إختلافهما يؤدي الى اختلاف في موضوع المعرفة؟

أيون: بلى.

سقراط: وإذن فمن عرضك للراوية وفن الرواية يتبين أن الراوية لا يعرف كل شيء.

أيون: لا بد أن استثني بعض الأمور يا سقرط.

سقراط: تريد أن تقول إنك تستثني إلى حد كبير موضوعات الفنون الأُخرى، فيما أن الراوية لا يعرفها كلها، فأياً منها سيعرف؟

أيون: سيعرف ما يجب أن يقوله رجل وما يجب أن تقوله إمرأة، ما يجب أن يقوله عبد ويقوله حر، ما يجب أن يقوله حاكم، وما يقوله تابع.

سقراط: هل تعني أن الراوية سيعرف أكثر من الربان ما يجب ان يقوله موجه سفينة تتمايل في العباب؟][36].

(36) نفسه، ص10.

المحاور التي ينقلها لنا افلاطون، تلك التي يدعي إنها سقراطية، تمتاز بكثرة الأسئلة، بل قوامها أسئلة، يطرحها سقراط باستمرار، ولا يجيب عنها، بل يمهد للإجابة عنها على لسان المخاطَب، فنحن لو تفحصنا محاورة (أقريطون / أو واجب المواطن) على سبيل المثال، وهو أقصر حوار عرفه التاريخ الأرسطي طبق رواية إفلاطون، لوجدنا هناك سيلاً من الأسئلة تترى الواحد بعد الآخر، يطرحها سقراط على (افريطون / أعز اصدقاء سقراط وكان صاحب اقتراح الهروب من السجن)، وفي أثناء الأسئلة يجيب أفراطون بما يكشف عن أفكاره وتصوراته في العدالة والموت والدهماء والحرية والروح وغيرها من الموضوعات، حتى يصل به سقراط الى نتيجة، مؤدَّاها، إن النزوع أو التماهي او الاستجابة لرأي الدهماء جريمة تقترف بحق العقل والمنطق، بل وفي الصميم بحق العدالة[37].

هذا هو معنى التوليد!

ليس خلق أفكار، ليس تركيب أفكار، بل استخراج افكار، إن موطن الأفكار هو الروح، النفس، والحوار سبيل سقراط لاستخراج هذه الأفكار، من القاع النفسي للإنسان، فهناك ـ طبقا ـ لهذا الفن السقراطي تكمن الحقائق، وإنَّ الإنسان مهما وقع فريسة التناقض، إلّا أن ذاته تختزن الحقيقة، والمطلوب استخلاص، بل استخراج، بل توليد هذه الأفكار، إيلادها بتعبير أدق وأفصح وأليق، هذه هي أحدى قواعد التفكير (الجوانية) في منهج سقراط.

يقول ماجد فخري: (...في جميع المحاورات التي وضعها تلميذه افلاطون ليخلِّد ذكراه، ولا سيما تلك التي يمكن دعوتها بالسقراطية يكاد يقتصر دوره على طرح الأسئلة على محاوريه بغية حملهم على اكتشاف المعارف الكامنة في قرارة نفوسهم، وعندما يتصدّى لتعريف ماهيَّة المعرفة أو العلم في محاورة ثياتيطوس، يقود محاوريه إلى الإقرار بان المعرفة ليست عبارة عن الحس، ولا عن الرأي، ولا عن الرأي المدعوم بالحجَّة العقلية...)[38]، بل المعرفة هناك،

(37) محاورات افلاطون، ص114 ـ 146.

(38) تاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري، ص70.

في أعماق النفس، نفس المُحاوَر، وما عليه سوى أن ينصت لأسئلة سقراط، ثم يغور في داخله ليستخرج أو يُولِد الجواب، يكشف عن الجواب، فما (المعارف الخارقة التي ينتهي إليها التلامذة على أثر مناقشاتهم معي، إلّا اكتشاف لحقائق كانت كامنة في قرارة نفوسهم، فهم لم يتعلّموا مني شيئاً قط)[39].

ويتصور البعض إن سقراط ينطلق في حديثه هذا من فراغ، أو من خلال اعتقاد بدوي ساذج، فيما هو يستند إلى رؤية له بالنفس، والمُثل سوف نتطرق لها لاحقا.

الاستقراء في محاورات سقراط ليس تجميع قرائن حول محور محدَّد، بل استقصاء ما عند الآخر من معلومات وتصورات تكمن في داخل الذات، فهو مهتم بالتعريف بالدرجة الأولى، تعريف المفاهيم الأخلاقية (العدل، الشجاعة. . .)، وهو استقراء ينطلق من (أي مقدمة أُتُفِقَت ثم يتطرق منها الى ما كان يراه صوابا)[40]، يستقصي المواقف والتصورات المحتملة ثم يعمل على تفنيد ما يراه باطلا، ليصل إلى نتيجة معينة هو يرتضيها.

نستعرض ما يلي في محاورة فيدون، وهي محاورة سقراط مع بعض تلاميذه حول الموت والروح قبيل شربه السم:

[سقراط: أنحن معتقدون في وجود ما يسمّى بالموت؟

سمياس: كن من ذلك على يقين.

سفراط: وهل يكون الموت إلّا انفصال الروح عن الجسد؟ والإنسان إنّما يبلغ هذا الانفصال إذا ما قامت الروح بذاتها مفصولة عن الجسد، وقام الجسد مفصولا عن الروح - أليس ذلك هو الموت؟

سمياس: هو كذلك، وليس شيئا غير هذا.

سفراط: وما قولك يا صديق في مسالة أخرى، أحبّ أن تدلي إليّ برأيك فيها، وقد تلقى أجابتك عنها ضوءا على موضوع بحثنا، هل ترى جديرا

(39) نفسه، ص72.

(40) نفسه، ص72.

بالفيلسوف أن يعني بلذائذ الأكل والشرب - إنْ صحّ أن تُدّعى هذه لذائذ؟

فاجاب سمياس: لا، ولا شك.

ـ وماذا تقول في لذّة الحب، أينبغي له أن يعني بها؟

- لا ينبغي بحال من الاحوال.

- وهل يجوز له أن يطيل الفكر في غير ذلك من ألوان لذة الجسد ـ كحيازة اللباس الفاخر، والنعال، مثلا، أو غيرهما من زينات البدن، ألا يجدر به بديلا من أن يعنى بهذا أن يزدري كل شيء مما يزيد على حاجة الطبيعة؟ فماذا تقول؟][41].

نحن في هذه النص الحواري السريع نقع على ظاهرتين واضحتين، الأولى هي السؤال، والثانية هي الاستقراء.

لقد مضى بنا في محاورة (دفاع) كيف اسقصى سقراط أصحاب المهن والوظائف ليشير إلى أنه امتحن فضيلتهم، فاتضح له أنهم دون مستوى المفهوم الكبير، وأنه أفضل منهم جميعا.

الاستقراء بمعنى الاستقصاء واضح في محاورات سقراط (ولنسأل انفسنا: أي الأشياء يجوز عليه التحلل والفساد، أهو البسيط أم المركب، الثابت أم المتغيّر؟ الفكرة الخفية أم المرئي المحسوس؟)[42].

الاستقراء السقراطي استطراد الفروض والاحتمالات والممكنات وليس تجميع قرائن حول محور واحد بغية الوصول إلى نتيجة اكبر من مقدماتها.

يرى بعضهم أن سقراط زهد بالدليل الاستنباطي، ولكن النص السقراطي لا يؤيد هذا الرأي تماما، هناك لمحات برهانية استنباطية، فهو يستنتج وجود الروح بدلالة ادراكنا للكلي، حيث الحواس لا تقدر على تجاوز محسوساتها، فمن أين يأتي الكلي يا تُرى؟ من هذه المقايسة يستنتج سقراط وجود قدرة خارج الحواس، فوق الحواس، تستخدم الحواس، تلك هي الروح، ومن هنا، ربما لا

(41) محاورات افلاطون، ص179 ـ 180.

(42) نفسه، ص153.

نجازف إذا قلنا أن سقراط في بعض الأحيان يماهي بين الروح والعقل، وربما نقع على نص يطرح العقل كتجلي من تجليّات الروح.

سقراط كانه يقول إننا فيما: (ادركنا بالحواس أشياء متساوية، فاستنتجنا وجود التساوي المطلق، فكأننا أدركنا هذا الاخير عن طريق الحواس، مع أنّه عقلي محض، وقل مثل ذلك في سائر المدركات الكلية، كالجمال والخير وما إليهما، فقد جاءتنا عن طريق الحواس أشياء جميلة: وردة، وأمراه، وشروق، وهكذا، فعرفنا عن طريقها فكرة الجمال المطلق)[43].

هناك نقطة أخرى ينبغي أن لا تفوتنا في السياق ذاته، ذلك لا ينفي إطلاقاً انَّ الفيلسوف يلغي التجربة الاجتماعية في مسيرة فكره وتفكيره، فنحن نقرأ في تاريخ الفلسفة اليونانية لماجد فخري: [.. كان يرى ان الرسالة التي عهد بها الإله إليه تقوم على حث معاصريه على الفحص الدائب عن صحّة هذه المعارف، والمعتقدات أو فسادها فحصا عقليا (لان الحياة التي لم تُمتحَن لا تستحق ان يحياها المرء، كما يقول في محاورة دفاع / 38أ/][44].

وماذا عن الديالكتيك السقراطي؟

سقراط جدلي بامتياز، جدلي واسع النطاق، لم يفهم الجدل صراع اضداد وحسب، بل تضمُّن أضداد..

يقول في حواره مع سمياس: (أليست كل الأشياء لها أضداد تتولد من أضدادها؟ أعني الاشياء التي كالخيِّر والشرير، والعادل والجائر - وهناك من الأضداد الاخرى تتولَّد من أضدادها، عدد ليس إلى حصره من سبيل، وإنّما أريد أن أبرهن على أنّ صحّة هذا القول شاملة لما في الكون من أضداد، أعني مثلا إن أي شيء يكبر لابد أنه قد كان أصغر قبل أن أصبح أكبر. . . وإنّ أي شيء يصغر، لابد أنه كان يوما أكبر ثم صار أصغر. . . وإن الاضعف يتولَّد من الأقوى والاسرع من الأبطا. . . والأسوا من الاحسن، والأعدل من الأظلم. . .)[45].

---

(43) نفسه، ص205، الهامش.

(44) تاريخ الفلسفة اليونانية، ماجد فخري، ص73.

(45) محاورات أفلاطون، ص194.

كان هذا الطرح عبارة عن أسئلة لمحاوره سمياس، وبعد أن إطمئن الى جواب سمياس بالإيجاب، يستمر الحوار:

سقراط: وهل هذا صحيح عن الأضداد كلها؟ وهل نحن مقتنعون بأن جميع الاضداد ناشئة من أضداد؟

- نعم.

- ثم اليس ثمّة كذلك في هذا التضاد الشامل بين الاشياء جميعا، فعلان متوسطان، لا ينفكان يسيران من ضد إلى الضد الآخر جيئة وذهابا، فحيث يوجد أكبر يوجد أصغر، يوجد كذلك فعل متوسّط بينهما، يعمل للزيادة والنقصان، ويُقال للشيء الذي ينمو إنّه يزيد، وللشيء الذي ينقص إنّه يذوي.

فقال: نعم.

- وهناك غير ذلك عمليات كثيرة أخرى كالتجزئة والتكوين والتبريد والتسخين، التي تتضمَّن تساويا بين ما يخرج من شيء وما يضاف إلى شيء آخر، أليس ذلك صحيحا بالنسبة إلى الاضداد كلها ـ حتى ولو يُعبر عنها باللفظ دائما ـ فهي تتولد الواحد من الآخر وثم انتقال أو فعل، بين بعضها وبعض.

فاجاب: هذا جدُّ صحيح.

- جميل، أفليس هناك ضد للحياة، كما أن النوم ضد اليقظة؟

- فقال: بل هذا حق.

- وما هو ذاك؟

فاجاب: هو الموت.

- فإنْ كان هذين ضدين، فهما متولدان إذن، أحدهما من الآخر وبينهما كذلك فعلان متوسطان؟

- بالطبع.

فقال سقراط: ساعمد الى أحد زوجي الأضداد الذين ذكرتهما لك فاحلله، وأحلل كذلك فعلية الوسطين، وعليك أن تحلل إلى الآخر، فحالة النوم تضاد

حالة اليقظة، ومن النوم تتولد اليقظة، ومن اليقظة يتولد النوم، وعملية التولد هي في إحدى الحالتين إدراك النعاس، وهي الاستيقاظ في الاخرى.

افأنت متفق معي على هذا؟

- إنّي جد متفق.

إذن فهب أنك أخذت بهذه الطريقة نفسها تحلل الى الحياة، والموت، أليس يضاد الحياة؟

- بلى.

- وهما متولّدان أحدهما من الآخر؟

- نعم.

- ما الذي تولد من الحياة؟

- إنّه الموت.

- ومالذي تولّد من الموت؟

- لا يسعني أن أقول في الجواب إلا أنها الحياة.

- إذن ياسيبس فالحي من الاشياء والأشخاص متولد من الميت؟

فاجاب: بلى هذا جلي.

- ونتيجة ذلك إذن هي أنّ أرواحنا كائنة في العالم الادنى؟

- هذا حق.

- وأحد الفعلين أو التولدين ملحوظ بالعين ـ فلا شك إنّ عملية الموت ظاهرة؟

فقال: لا ريب.

- أفلا يجوز أن يستنتج التولد الآخر، على أنه متمم للطبيعة التي لا يُفترَض بأنها تسير على ساق واحدة فحسب؟ فإنْ كان الامر كذلك، فلابد أيضا أن يُضاف إلى الطبيعة عملية تولد من الموت مقابل عملية التولد من الحياة.

فأجاب: يقينا.

- وماذا تكون تلك العملية؟

- هي عودة الحياة.

- وعودة الحياة، إنْ صحّ وجودها، هي ولادة الميِّت في عالم الاحياء؟

- هذا جد صحيح.

- إذن فهناك سبيلا جديدة تؤدي بنا الى النتيجة بان الحي يخرج من الميت كما يخرج الميت من الحي سواء بسواء، فإن صحّ هذا فلابد أن تكون أرواح الموتى مستقرة في مكان ما، ستعود مرّة أخرى، وقد اقمنا على ذلك فيما أظن دليلا مقنعا.

قال: نعم يا سقراط، فيظهر أن هذا كله يتبع بالضرورة ما سلمنا به من قبل.

فقال: ولم يكن ذلك الذي سلّمنا به يا سيبس معوجا، وتستطيع أن تتبين ذلك، فيما أظن على هذا النحو: لو كان التوليد يسير في خط مستقيم فقط، فلم تكن في الطبيعة دورة أو تعويض، فلا تبادل بين الاشياء، أخذا وردا، لاتخذت الأشياء ـ كما نعلم ـ في نهاية الأمر صورة بعينها، ولتحوّلت الى حالة بعينها، ولما تولد منها بعد ذلك شيء.

فقال: ماذا تعني بهذا؟

فأجاب: أعني... لو كان كل شيء تناولته الحياة صائرا الى الموت، ثم لا يعود إلى الحياة ثانيا لانتهى الأمر بكل شيء إلى الموت، فلا يبقى ثمة شيء حي...][46].

استعرضت هذا النص الطويل لاعلق عليه بالنقاط التالية:

1 - إن سقراط يتبنى الجدلية في أحد مراحلها المتقدمة، أو هو أحد الذين شرعوا لمرحلة متقدمة في فهم الجدلية، فليس الجدل صراعا بين متقابلين، ليس

---

(46) نفسه، ص193-198.

صراعا بين حياة وموت، بل هو تولُّد الموت من تربة الحياة، وتولُّد الحياة من تربة الموت (وهما متولِّدان أحدهما من الآخر)، هذا التصور للجدل يختلف عن الجدل العام الذي يرتكز على الصراع بين ثنائيات متقابلة حقاً في عالم الوجود العقلي أو العيني، ولكن قد يتوهم بعضهم ويتصور إنّه عين الجدلية الهيجلية (المثالية)، أو الجدلية الماركسية (المادية)، وهو تصور يفتقر الى الدقة الموضوعية، فإن جدل سقراط هنا ثنائي، فيما الجدل الهيجلي أوالماركسي ثلاثي، أطروحة وطباق وتركيب، كما أن العلاقة بين كل من هذه الاطراف النفي الصريح، والتركيب هو حصيلة الإثبات ونفيه، الاطروحة والطباق، لتبدأ مسيرة جدلية جديدة حسب هذا الوقع الثلاثي السرمدي، وهكذا دواليك، فكريا، طبيعيا، اخلاقيا، اقتصاديا، أما في الجدل السقراطي الثنائي المعادلة فهناك شبه اختضان بين طرفي المعادلة، فإنَّ الحياة بعد الموت تعود الى أصلها، ومن هناك تنبثق! هناك جدلية دورية، فيما الجدلية الهجلية، الماركسية تكاد أن تكون جدلية مستمرة الى الأمام، الحياة تنبثق من ذات الموت الذي سبق وأن إنبثق من هذه الحياة، فهناك جدل تكراري في النظرية السقراطية، هناك حياة معينة تنبثق من موت معين، وهذا الموت سبق وأن انبثق من تلكم الحياة التي تقدمت في المعادلة، وهذا ربما ما يعنيه سقراط عندما يقول كما في الحوار السابق (لو كان التولُّد يسير في خط مستقيم فقط، فلم تكن في الطبيعة دورة أو تعويض، فلا تبادل بين الاشياء أخذا وردّا. . .).

يقول سقراط: (. . .إن الأحياء يخرجون من الموتى، وبأن أرواح الموتى ما برحت من الوجود، وبأن الأرواح الخيِّرة أوفى من الأرواح الشريرة جزاء)، جاء ذلك تذكيرا على لسان سيبيس[47].

هذا النص يؤكد ما سبق، وسوف يكون تمهيدا لما يلحق من قضية العلم والمعرفة وخلود الروح.

على أن هناك كما يبدو في تصور سقراط علاقة تبادل من نوع آخر بين الأشياء، الأشياء في علاقة أخذ وعطاء، تأثير وتأثر، وربما في هذه العلاقة هي

---

(47) نفسه، ص199.

المسؤولة عن مسيرة الوجود للأمام.

الجدلية الارسطية مهدّت الى عقيدة تناسخ الأرواح في تقديري، فيما لو ثبت أنَّ مثل هذه الجدلية لم يكن لها وجود قبل سقراط، وفيما إذا تناسخ الأرواح عقيدة لاحقة على الجدلية السقراطية، أقول ربما، خاصة وإن افلاطون يؤمن بتناسخ الأرواح.

2 - الجدلية السقراطية واقع، مضمون، ثم يمكن الاستدلال أو استنباط حقائق جديدة بواسطة هذه الجدلية، كما رأينا كيف برهن بها لمحاوره قضية خلود الروح.

يقول سقراط في مكان آخر من هذا الحوار في معرض برهانه على خلود الروح ما نصّه: (. . .إنّ كل شيء حي قد وُلِد من الميت. . .)(48).

وسوف نلتقي من نصوص مشابهة في مجالات أخرى خاصة في عرضه الدليل على خلود الروح أو النفس.

3-2

هل حان استجلاء فلسفة سقراط في العقل؟

الجدلية السقراطية هذه ترتب عليها موضوعان أو نتيجتان جوهريتان في فلسفة سقراط، أو تقرر في سياقها العام تلكما النتيجتان، وهما على التوالي:

الأولى: المعرفة عبارة عن تذكّر.

الثانية: ان الروح او النفس موجودة قبل البدن.

كيف؟

يقول سقراط ما معناه كما هو مستفاد من محاورة (فيدون) التي سيقت للتدليل على خلود النفس أصلا، وقبيل أن يُسقى السم عن رضا واطمئنان عجيبين، إنّنا نعرف أموراً كثيرة، لا شك بذلك، هذه المعرفة هي علم، ولكن ما نعرفه أو ما نعلمه عبارة عن تذكُّر لما سبق وكانْ موضوعَ هذه المعرفة أو هذا

---

(48) نفسه، ص212.

العلم، ذلك أن شيئاً لا يحدث أو يحصل من فراغ، طبقا للجدلية السقراطية الدورية التكرارية، فحسب ما يقول سيبيس لسقراط منبهاً له على النظرية، نحن نتذكّرْ لا نعرفُ، نتذكَّر لا نعلمُ، وبالتالي، ما نعرفه أو نعلمه الآن ـ والاستخدام هنا اشبه بالمجازي منه بالحقيقي - أكان له وجود سابق، فمن المستحيل أن نتذكَّر من دون أن يكون لتذكّرنا موضوع سابق على عملية التذكّر نفسها، أكثر من ذلك، أننا وطبق هذا التصور في نشوء المعرفة، نعرف ما نعرفه الآن إنّما من قبل، والتذكّر كان واسطة بين المرحلتين، التذكُّر هو الذي يستجلب لنا ما عرفناه وما علمناه سابقا، يَستنزل ما سبق أن عرفناه وعلمناه من ملكوت سابق على وجودنا الجسدي اللاحق.

تُرى ما هو هذا العالم الذي كان يختزن كل ما نعرفه في حياتنا الدنيا قبل أن يتبرَّع لنا التذكّر باستنزاله من متنه الغريب إلى داخلنا؟

يبدو لي هو عالم (المُثل) الذي اقترن بافلاطون جملةً وتفصيلا، فيما هو سقراطي جملةً افلاطوني تفصيلا.

ولكن كيف تتم عملية التذكّر هذه؟

الجواب ياتي لاحقا.

حسنا!

لكن في البين مشكلة أخرى، تُرى من هو المسؤول عن إدراك تلك المعارف والعلوم قبل استنزالها تذكُّرا؟

هنا ياتي دور الروح!

الروح هي التي كانت تدرك أو تمارس إدراك تلك المعلومات والمعارف (السماوية)، او (المُثليّة) فيما صح أن ذلك العالم هو عالم المُثل الأفلاطوني تفصيلاً السقراطي إجمالا.

الروح قبل حلولها في أجسادنا كان لها عالمها الخاص، عالم لاهوتي صرف، خالص، غير مشوب، وهناك تمارس علمها بشفافية كاملة، بدون شوب مادي أو جسدي!

يقول سيباس لسقراط: (...كذلك لو صحّ مذهبك العزيز يا سقراط، بأن المعرفة ليست إلّا تذكّرا، لاقتضى ذلك بالضرورة زمنا سالفا تعلمنا فيه ما نحن الآن ذاكروه، وقد كان هذا التذكّر يستحيل لو لم تكن أرواحنا قبل حلولها في الصورة البشرية، كائنة في مكان مَّا، وإذن فهذه حجّة اخرى تؤيد خلود الروح)[49].

ولكن ما هي طبيعة هذا التذكُّر؟

يتحدث سقراط عن ذلك الى تلميذيه، ويبين لهما ان التذكًّر قد يحصل بسبب الاقتران كان تتذكر صورة الحبيب فيما رأيت القيثارة التي كان يستعملها، أو يتحقق من خلال شبيه.

كل ذلك دليل وجود النفس.

إننا ندرك التساوي من المتساوي، ندرك الكلي من الجزئي فيما هو غيره، إن الجزئي هنا يذكرنا بالكلي، لا يصنعه، ليس هناك عملية تجريد حقيقية، المجرًّد له عالمه السابق، والمحسوسات هي التي تذكًّرنا بهذه المجردات، وهي هناك، في عالمها المجرد الخاص، وبالتالي، لابد من وجود ما يدرك هذه المجردات وفي في ملكوتها القدسي، إنها الروح.

يقول سقراط بعد استقراء هذه الأمثلة مخاطبا سمياس بصيغة سؤال:

- إذن يا سمياس، لابد أنَّ أرواحنا كانت موجودة قبل أن تُصوَّر في هيئة بشر، ولابد أن قد كان لديها ذكاء لمّا كانت بغير أبدان؟!

إذن نحن نعرف قبل لحظة الميلاد، ومعرفتنا قبل الميلاد أنظف واعمق وأكثر روحانية وصدقا من معرفتنا بعد الميلاد، وهذا دليل آخر على وجود الروح قبل البدن[50].

ولكن هل من دليل على خلود الروح بعدما ثبت أن الروح موجودة قبل البدن؟ في سياق التدليل على ذلك يستخدم ذات البرهانين على أن الروح سابقة

---

(49) نفسه 199.

(50) نفسه، ص209.

على الجسد (. . .لو كانت الروح موجودة قبل الميلاد، وإنّها إذ تجيء إلى الحياة وإذ تولد، لا تكون ولادتها إلّا من الموت أو الاحتضار، افلا يجب عليها بعد الولادة أن تستمر في وجودها ما دام لابد لها أن تولد مرّة أخرى؟ لا ريب في أنّا قد فرغنا من إقامة البرهان الذي ترجوان -سمياس وسيمبس- . . .)[51].

إن هذين التلميذين كانا يخافان أن تذرو الريح روحيهما، تبعثرهما، ولذلك كانا يطالبان بدليل على خلود الروح، كانا مؤمنين، لأن البرهان قائم على ذلك، ولكن فزع التبعثر والتجزؤ والتشظي قائم، صورة مفزعة في الذهن، فكان لابد أن يعمل سقراط على عكس هذه الصورة. هنا تأتي أو نلتقي مع سقراط في عالم المُثل، ليس وجوداً بل صفة ونعتاً وماهية!

فما هو عالم المُثل؟

هذا ما سوف نفصل فيه عندما نتحدث عن افلاطون بإذن الله.

4-2

والآن. . . ومن خلال العرض السابق، هل نستطيع أن نكوّن صورة مختصرة عن موقف سقراط من العقل؟

الجواب على هذا السؤال سوف ياتي بإذن الله تبارك وتعالى على مرحلتين متتابعتين.

المرحلة الأولى:

أوّلاً: من خلال قراءة السرد السابق ابتداء من فكرة التهكم نجد الفيلسوف حريصاً على التسلسل، أي هناك مراحل من التسلسل المنطقي بين اللاحق والسابق من الأفكار، وقد مضى بنا أن من مفاهيم أو من معاني العقل عند كثير من الفلاسفة هو منهج تفكير، أي كيف نستخلص الأفكار والنتائج، فالماركسية -مثلاً- عقل بلحاظ ما اقترحته من طريقة في التفكير، في الوصول إلى نتائج، وبهذا يكون (التهكم) طريقة في التفيكر، وهي تحمل معنى عقل. لا أقصد بذلك إن سقراط انطلق من معنى خاص به بالعقل، وقد تجسَّد هذا المعنى بالتهكم، بل

(51) نفسه، ص212.

أقصد أن سقراط باجتراحه التهكم بهذه الابعاد إنما يكون يذكرنا بأحد محاولات الفلاسفة بتعريف العقل[52].

ثانياً: وقد لاحظنا من خلال السرد كيف كان سقراط يحرص على تعريف ماهيات القيم، مثل الشجاعة، العدل، وقد احتشدت حوارات سقراط بهذه المحاولات، ومن ثم كان (يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدا جامعا مانعا، ويصنِّف الأشياء في أجناس وأنواع، ليمتنع الخلط بينها. . .)[53].

هذا منحى عقلي منطقي، وسوف يتطور على يد ارسطو في إنشائه أو في تشييده أو في صياغته للمنطق الذي كُتِب باسمه فيما بعد، واخذ حيِّزه من مساحة الفكر البشري منذ التاسيس وحتى هذه اللحظة.

ثالثاً: كان المنهج الاستقرائي في حدود المواصفات التي بينتها واضح الحضور في النشاط الفكري والعقلي لسقراط، والاستقراء عقل، كما يذهب بعضهم بلحاظ تعريفه للعقل بمناهج التفكير، سواء كنت تتفق مع المنهج أو تختلف.

رابعا: لقد ميّز بشكل منهجي واضح بين متعلَّق الحس ومتعلَّق العقل، الجزئي والكلي من المدرَكات، بين زيد وبين الانسان، بين الجميل والجمال، بين القبيح والقبح، والاول ميدانه الحس، فيما الثاني ميدانه العقل، وكانت ربما هذه البداية الأولى في مسيرة العقل البشري على المستوى المنهجي في التمييز بين المدرَكين، وقد اتخذت فيما بعد مساراً صعباً وشاقاً في سياق التطور الفلسفي أثناء تناولها كقضية إدراكية معرفية حادة الحضور، وساخنة المُشكِل، كما سنرى في فصول قادمة في هذا الجزء من الكتاب او في ما يليه.

خامسا: لقد كان سقراط وهو يرد على المدرسة السفسطائية يلفت النظر إلى أن متعلّق العقل هو المدركات الكلية، وهذه المدركات الكلية يستخلصها الإنسان من الجزئيات، بعد أن ينبذ الاعراض ويشخِّص القدر المشترك، وذلك من استعراض الجزئيات المتشابهة، مثل أفراد الانسان، حيث يشخص مفهوم الإنسان بعد تجريد هؤلاء الافراد مما يختلفون به في الاعراض، وذلك من لون

(52) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص52.
(53) نفسه، ص52.

واسماء واوزان وأطوال، وغيرها، فلابد من آلة تمارس هذا التجريد، ثم تتعلقه، هذه الآلة هي العقل.

سادسا : لقد كان سقراط حريصاً على أن (يقيم الكليات، وأن يضع الحدود والتعريفات، وعلى الأخص في ميدان الأخلاق، وقضى حياته كلها محاولا بناء العلم اليوناني، فوضع القواعد الكلية في جميع ميادين المعرفة على صور تعريفات، ونحن نرى سقراط في كثير من مواقفه الجدلية يحاول تعريف الأشياء سواء كانت بسيطة معروفة لدى الجميع، أو معقَّدة، وهو يبدا من السهل إلى المعقَّد، ويلاحظ من ناحية أُخرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية إلى وضع المنطق عند ارسطو بعد أن مرّ بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية)[54].

المرحلة الثانية:

التدقيق في طروحات سقراط قد يقود إلى نتائج أكثر عمقاً وسعة مما سبق حول العقل والإدراك والمُدرَك، إن متعلَّق الإدراك يندرج تحت ثلاث نماذج أو ماهيات إذا صحّ التعبير.

النموذج الاول: هو ما كان حيِّزه الحس... البصر... السمع... الشم... اللمس... الذوق... إنه المحسوس الجزئي، الشيء الجميل، هذا الجميل الماثل أمامي كأن يكون تمثالا أو لوحة أن منظرا طبيعيا، لا فرق، وهو ما يُطلَقُ عليه بـ(الجزئي)، حيث يعتبره فلاسفة المعرفة أو بعض فلاسفة المعرفة بأنّه أحط مستويات الادراك، وإن كانت الحواس لا تخطا في مدرَكاتها بطبيعة الحال، لأن ليس من اختصاصها ولا من فعلها بتعبير أدق الحكم على الأشياء، بل هي مجرد انطباع وحسب.

هذا النموذج تحدث عنه سقراط كثيراً في محاوراته خاصة عندما تطرق الى موضوعة النفس أو الروح، كما نقرأ مفصلا في محاورة (فيدون)، وهو يؤكد بدائية وبساطة وسذاجة هذا النوع من المتعلّق الادراكي.

النموذج الثاني: هو الكلي، الجمال وليس الشيء الجميل، التساوي وليس

---

(54) ريان، دكتور محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الجزء الاول، من طاليس إلى افلاطون، نشر دار الجامعات المصرية، الاسكندرية، سنة 1974، ص138.

المتساويات، أمثال هذه النماذج الجلية، ليس تجريدا للأشياء الجميلة، ولا انتزاعاً من الأشياء المتساوية، بل هو علم كانت النفس تختزنه عندما كانت في ملكوتها الأعلى، قبل أن تتنزَّل على الجسد، عندما كانت في المقام الارفع، فلما تنزلت أو تلبَّست بالجسد، بالمادة، فقدت هذه الكليات، هذه المعرفة الخالصة خلوصا تاما، ولكن النفس تنطوي على قدرة الإستعادة، إستعادة ما كنت تختزنه، ذلك العلم الخالص، وهي إنَّما تحتاج إلى محفِّز كي يثير فيها قدرة الاستعادة، المحفِّز هو الجزئي، هذه الوردة الجزئية، هذه الصخرة الجزئية، على أننا هنا يجب أن نتوقف عند نقطة في غاية الاهمية، بل هي حاسمة في كل فلسفته، إن معارف النفس في مرحلتها الجديدة وإن كانت مخفية في باطن النفس ذاتها، والجزئي أثارها، إلّا أنها لا ترتقي الى معارفها يوم كانت في العالم الاسمى، بل هي أشبه بالصور المُستنسَخة عن تلك الاصول، وبالتالي، نحن لا نملك أي رصيد من المعرفة الحقّة، المعرفة التي يمكن أن نطلق عليها معرفة باطمئنان كامل، وكل ما نملكه هو صور مشوهة، معارف مشوبة بكدر الجسد، لقد ودّعنا المعرفة الحقة عندما تلبست الروح بالجسد، إن التساوي المطلق، الجمال الكلي، العدل الذي لا تشوبه شائبة، هذه كلها معان لا موطن لها في النفس عندما تورطت بصلتها بالجسد، رصيدها الأن هو صور عن هذه الكليات، عن هذه المعارف وهي في مرتبة كمالها المطلق، وهو العالم الذي يسموه بـ (عالم المُثُل)، علمنا عبارة عن استنساخ لعالم المثل.

إذن نحن نعيش في عالم الأوهام!

اليس هذا نوعاً أو مستوى من مستويات السفسطة، ثم ألا يعدم هذا كل فهم مشترك بين بني البشر؟!

النفس في حد ذاتها مجرد شبح، فهي من المستحيل أن تكون تلك التي كانت تسبح في عالم الملكوت (المُثْلِي)، بعد أن تلبَّستها المادة الخسيسة!

ولنا عودة في مناسبة أخرى، خاصة عندما نتعرض لطبيعة وظروف وأصول الفكر اليونانية وعلاقته بالجغرافية والأ وضاع الاقتصادية والسياسية.

ولكن ها هنا ملاحظة دقيقة، بعضهم يقول إن هذه التصورات عن العقل والمعرفة هي تصورات افلاطون ولكنَّه ساقها على لسان سقراط..

الفصل الثاني عشر

نظرية المُثُل الافلاطونية

ملمح لغوي سريع

يقول جميل صليبا في المعجم الفلسفي: (المثال هو صورة الشيء الذي تمثِّل صفاته، والقالب أو النموذج الذي يُقرَّر على مثله، والجزئي الذي يُذكر لإيضاح القاعدة. . .)[1] ولفظة (أيديا) في اللغة اليونانية المألوفة تعني بكل وضوح (هيئة) أو (شكل)، وربما قد تعني (طريقة)، وفيما نراجع المعجم العربي نستفيد أن هذه المادة لا تخرج بشكل عام عمّا هو مدون هنا، ففي لسان العرب نقرأ: (مثل: كلمة تسوية، يُقال: هذا مِثْله أو مَثَله كما يقال: شبيهه وشبهه. . . والمماثلة لا تكون إلّا بين المتفقين)، ولذلك المماثلة تسد المسد، فيما التساوي قد يكون بين مختلفين، وعليه المماثلة تطابق من جميع الوجوه، أو تطابق أكثر تماهيا من المساواة، والمَثل كما هو معلوم الشيء (الذي يُضرب لشيء فيجعل مِثله)، والأمثل فالأمثل يعني الأشرف فالأشرف، ونقرأ في القاموس المحيط: (ومثَّل له الشيء: صوَّره حتى كأنه ينظر إليه) و(بطريقة مثلى: الأشبه بالحق) وفي قاموس اللغة لابن فارس: (الميم والثاء واللّام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء).

المثال في كثير من الاستعمالات هو:(النموذج الذي يُنسَج على منواله، كما نقول إن الابن على مثال أبيه، والتلميذ على مثال استاذه، والصورة على مثال الأصل. . .)[2]، ومن الطبيعي في مثل هذه الحال، إنَّ المثال فيما كان

---

(1) المعجم الفلسفي، ص335

(2) افلاطون، الاهواني، ص107.

واحدا، ولكن قد (تتعدد الأشياء التي تحاكيه)[3]، وفي الاستعمال الأنكليزي قد يغري مفرد (ايديا) لاستخدامه للتعبير عن المثل الافلاطونية، ولكن هذه المادة تطورت لتعني في لغتهم (الفكرة أو الظن)، كذلك بالنسبة للفرنسيين، فقد استعملوا (فورم) للدلالة على الشكل أو الهيئة، وقد شاعت في اللغة الامريكية لفظة النموذج، ولكنها لم تسُد، وقد تغري كلمة (أيديا) بمعنى الصورة للاستعمال الدال على المثل الافلاطونية، ولكن (الصورة عندنا ضد المثال أو الأصل)[4].

يرى بعض الباحثين إن أصل الاستعمال يرجع إلى الحس، نشأ من رؤية الأشكال والأجسام، وذلك بالاستناد إلى استخدام افلاطون ذاته لفظة (ينظر أو يرى)، وعليه كانت باكورة الاستعمال لمادة المثال منصرفة إلى (الشكل المرئي أو الهيئة)، ولكن أخذ يُطلَق فيما بعد على (المعنى الكلي المعقول)، وكان افلاطون يضيف إلى ذلك (اللاجسماني)[5].

الاستعمال العادي يُطلق المثال على صورة الشيء في العقل، أو الذهن، فصورة زيد في ذهني هي مثاله، والاستعمال ينطلق هنا من التطابق بين صورة زيد الذهنية والواقع الخارجي لهذه الصورة الذهنية، بصرف النظر عن إشكاليات هذا التطابق بلحاظ الفارق الجوهري بين الماهية والوجود، حيث في المقترب الاول وجود / والتسمية هنا مجازية بأعتبارها ماهية / ولكن من دون ترتب الآثار - صورة ذهنية للنار من دون إحراق - فيما في المقترب الثاني وجود مع ترتب الآثارـ نار خارجية مع الاحراق - والمثال هنا قد يختلط بمعنى الصورة مقابل المادة في الممارسة الفلسفية، فمن المعلوم إن الصورة هي الماهية هنا، وهي تتصل بما يعرف بالعلة الصورية، في حين لا يمت له بصلة أبدا.

هذه الاستعمالات للمادة غيرها في الاستعمال الافلاطوني فيما نحن فيه، أي في مجال نظرية المُثل، تماما غيرها، أو لنقل لا تمت لها بصلة إلّا من حيث التماثل اللغوي.

---

(3) نفسه، ص108.

(4) نفسه، ص108.

(5) نفسه، ص108.

إنَّ المثال في اللغة معروض للتغير والتبدل، معروض للزيادة والنقصان، فيما المثال في نظرية المُثل له وقع في صلب فلسفة افلاطون في المعرفة والوجود، ولا يتقوم المصطلح بمثل هذه المعطيات اللغوية صرفا.

المثال الافلاطوني حقيقة كونية خارجية، غير مادية، مشرقة بالحضور، بسيطة لا تفنى ولا تفسد، لا يحدها زمان ولا مكان، معقولة، أي يمكن للعقل أن يدركها، وهي العلة الحقيقية في وجود الشيء... فكيف وهذه الحال تصدق عليها تلك الاستعمالات التي لا تفي باي غرض من هذه الاغراض؟

ملخَّص النظرية

1

تستند النظرية إلى مقابلة ثنائية حادة مباشرة بين متغير دائم من جهة، وثابت دائم من جهة أخرى، كائنات عِرضةٌ باستمرار للكون والفساد / هذه المنضدة، هذه الشجرة، هذا الإنسان / هذا من جهة، ومن جهة ثانية هناك كائنات ثابتة، أزلية، نورانية، غير مادية، هذه الكائنات هي المُثل، مُثل افلاطون، ولكن ينبغي أن نحذر هنا، فإنَّ هذه الكائنات ليست ذهنية محضة، ليست مفاهيم كلية مخزونة بالذهن، بصرف النظر عن هذه المفاهيم، سواء كانت طبيعية أو منطقية أو فلسفية، وبصرف النظر عن منشئها، سواء كان الواقع أو هي مستنبطة من النفس الإنسانية كما هو رأي سقراط، لأن مُثل إفلاطون كائنات حيّة، لها رصيدها الفذ من الخارج، بل هي الحقيقة، وهذه الكائنات المتغيرة مجرد أشباح، ليست حقيقة، ومن ثم تأتي عملية الربط بين العالمين، عالم الثبات القار، عالم المعرفة الحقيقية، عالم الأزل من طرف، وعالم الكون والفساد، عالم المعرفة السطحية، الزائلة من طرف ثاني.

إنَّ عالم الكون والفساد طاريء، فيما عالم المثل هو الحقيقة، بل إنَّ عالم المثل هو العلة الحقيقية للوجود، وما الوجود في التحليل النهائي سوى تطابق المثل مع ذاتها، أو التماهي الكلي التام مع هويته، رغم أنَّ هناك أكثر من تصور للوجود في فلسفة افلاطون ربما نتعرض إليها خاطفا بعد قليل.

ولكن كيف نتصور العلاقة بينهما هنا؟

هناك كثير من أفراد الإنسان، عمرو وزيد وخالد، وكلمة إنسان تنطبق على كل واحد من هؤلاء الأفراد، فعمر إنسان، وكذلك خالد إنسان، مما يعني أن هناك مشاركة لكل فرد من أفراد الإنسان بما يشترك به كل أفراد الإنسان، وهي هنا الإنسانية.

الإنسانية هذه ليست فكرة مجردة إلّا بلحاظ التجرد من الما دة، أي كونها مفارِقة، بل كائن حقيقي، موجود خارج الذهن، وهي الأساس والجوهر في الوجود، كائن لا يخضع للكون والفساد.

إن الإنسانية هنا كائن واقعي، فذ، لا ينخرم، بسيط، كائن مثالي، فريد، وعمرو مجرد كائن جزئي، يشارك في طبيعة الانسانية.

إنَّ الجسم لا يتعين في نوعه دون المشاركة في مثال من المُثل، كذلك المعاني، كذلك المصنوعات، كذلك الرياضات.

المثال، وذلك كأن يكون عددا... مثلثا... إنسانا... عدلا... جمالا... هذا المثال هل هو منفصل عن المحسوس، الجزئي الخارجي، أي عن عمرو، وعن هذا المثلث الذي أمامي، وعن هذه الوردة الجميلة؟ أم هو خارج عن هذه النماذج الجزئية المنتشرة في الوجود؟

إنَّ المثال موجود في الأشياء، الإنسانية موجودة في سقراط، وعليه يكون سقراط يشارك المثال، أي الإنسانية، يشارك غيره من أفراد الإنسان، لان الإنسان يصدق على غيره كما يصدق عليه.

لماذا نتذكر المثال عندما نبصر المحسوسات؟

السبب، لأن المثال موجود فيها، لأنَّ كل محسوس يشارك بحد ذاته، منفرداً مع غيره من نظرائه المثال، وعليه، مجرد أن نبصرها نتذكر المثال، يستدعي حضور المثال، قد لا يقتضيه بالضرورة، ولكن يستدعيه.

هناك توجيه آخر لهذه العلاقة المعقدة، إنها علاقة المحاكاة، الجزئيات تحاكي هذه الكليات العقلية الواقعية الخارجية، زيد يحكي الإنسانية، هذه الفتاة الحسناء تحكي الجمال، العلاقة هنا غيرها السابقة، ليس هناك مشاركة، بل هناك

محاكاة، وقد اضطر افلاطون أن يقول أو يرجِّح علاقة المشاركة لما تعرضت له صيغة المحاكاة من نقد عنيف.

المحاكاة ترسخ الأثنينة، لأنها تلغي المشاركة، ولكن على التقديرين، يبقى المثال هو الاساس، والجزئي هامش على متنه الصلب.

2

هناك عرض آخر للنظرية، إن العلم لا يتقوَّم بالمُدرَكات الحسية، وهي المُدركات التي ترفد الحواسُ بها العقلَ، لأنها متغيرة، سيَّالة، متحولة، والعلم يتعلق بالثابت القار، إنما العلم عبارة (عن المُدرَكات العقلية التي يستخلصها العقل مما يصادف الحياة من جزئيات) لأنَّها تتسم بالثبات والاستمرار، وهنا يفترق افلاطون عن استاذه سقراط، فهو يرى هذا الرأي أيضا، ولكن ينكر أن تكون لهذه المُدرَكات الكليَّة العقليَّة واقع خارج حريم العقل، أي هي عقلية محضة، فيما يرى افلاطون إن هذه المدركات العقلية الكلية لها مسميات خارجية، لها مداليل خارجية، تطابقها تمام المطابقة، هذه المسميات هي المثل، ومن المستحيل أن تكون تلك المدركات العقلية الكلية معلولة للمحسوسات، لأن هذه الأخيرة خاضعة لقانون الكون والفساد، فيما تلك الكليات قارّة، ثابتة، وعلَّة الثابت ثابتة، فتعيَّن أنَّ هناك عالماً آخر، هو علَّة هذه الكليات، إنه عالم المثل، علَّة خارجية، بسيطة، مفارقة، لا يحدها زمان ولا مكان، معقولة أي يمكن للعقل أن يدركها، وكل مثال وحدة لا تتعدد[6].

ومن ثم تأتي عملية المشاركة أو المحاكاة لتفسير العلاقة بين عالم الحس وعالم المثل، عالم التغير والتحول وعالم الثبات، عالم الكثرة وعالم الوحدة. . .

هذا النوع من العرض يجعلنا نتساءل حقاً عن مصير المدركات العقلية المحضة الموجودة في العقل، مثل الأنواع والأجناس، إذ العرض المذكور يتجاهل مصير هذه الكليات وينتقل مباشرة الى طرح الثنائية الحاصرة بين عالم

(6) قصة الفلسفة اليونانية، ص110 فما فوق.

المثال وعالم المحسوس، ولكن ها هنا يمكن أن نسجل نقطة مهمة، فهناك بعض النصوص أو بعض المحاولات التي تجعل المثال في قبال هذه المدركات العقلية الكلية وليس في قبال الموجودات الجزئية الخارجية، فليس هناك صورة أو مثال لهذا الرجل الافريقي مثلا، بل هناك مثال واحد لكل سلالة أو نوع من الأشياء، وهذا تصوير آخر لنظرية المثل، فهذه المثل هي مُثل تصورات ومفاهيم، مدركات عقلية كلية بحتة، مثل أنواع وأجناس[7].

بعض القراءات الإسلامية للمثال تنطبق ومنحى هذا العرض، فهذا قصَّاب باشي زادة أحد فلاسفة المسلمين يقول: [أمّا المُثل الافلاطونية فجوهر مجرَّد، عالم العقول، مدبِّر لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها، حتى أن الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينوِّرها، ويجذب الدُهن والشَّمع إليها ويسمونه (ربُّ النوع) عند الاشراقيين، وبـ (الطِّباع التامّة) عند المشائين، ويعبر عنه بلسان الشرع الشريف (بمَلك الجبال) و(ملك الامطار) و(ملك البحار) وقال بعض الاشراقيين: المثل الافلاطونية جوهر مجرَّد، لها هيئات نورية، وإذا وقع ظلُّه في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته، والسكَّرُ مع طعمه، أو الإنسان مع اختلاف أعضائه)[8].

المثل هي العالم العقلي الإلهي الثابت القار، الأنواع والأجناس تأتي في المرتبة الثانية، ثم عالم الجزئيات، وفيما نقول لكل كائن مثال، إنما الكائن هنا هي هذه المدركات العقلية البحتة، وينبغي أن نفهم إنَّ عالم المعقول، أي المدركات العقلية الكلية لا تتسم بالثبات كما هو عالم المثل، هي دونها ثباتا، ودونها غنى ودونها تساميا، هي عرضة أيضا للكون والفساد، كما هو نصيب عالم الجزئيات الخارجية، ولكن مع فارق نوعي.

هناك تصوير آخر يدمج بطريقة صناعية بين العَرْضين، فيقول، أن كل نوع

---

(7) النشار، حسن مصطفى، فكرة الالوهية عند افلاطون، مكتبة مدبولي، بلا معطيات، الطبعة الثانية، ص101.

(8) المثل العقلية الافلاطونية، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، طبع ونشر وكالة المطبوعات، الكويت، كذلك، دار القلم، بيروت ـ لبنان، بلا تاريخ، ص151.

تنطوي تحته جزئيات كثيرة يكون له اسم واحد يطلق عليه، فله مثال[9]، وهذا الكلام ربما يوحي بان النوع هو المثال! ولكن يبقى سؤال عن النوع الذهني، ترى هل له مثال أيضا؟

ليس صعباً أن نتجاوز هذه المفارقات، فنقول أن المُدركات العقلية الكلية كما يراها سقراط، حيث لا خارج لها، إنما هي واسطة بين المثل وبين الوجود الخارجي، فالمُثُل هي في قبال هذه المدركات الذهنية، وهذه المدركات الذهنية مستخلصة من الموجودات الجزئية الخارجية، ولكن في هذه الحال، سوف لا يكون لكل فرد من أفراد الوجود مِثال إلّا عرَضا، أي من خلال القول بان لنوعه الذهني مثالا.

والآن يثور سؤال، تُرى هل مثل افلاطون في قبال هذه الجزئيات الخارجية السائدة في عالم الخارج أم هي هذه الكليات العقلية في الذهن، الأنواع والأجناس؟

الإنصاف، أن أكثر النصوص تنصرف للمحاولة الأولى، أي كون هذه المثل بلحاظ ما يحتشد به العالم من مخلوقات ومصنوعات، وليس المدركات الكلية القابعة في الذهن.

3

أ - كان افلاطون كما يبدو من تتبع كتاب محاورات افلاطون وخاصة في محاورة (فيدون) يطور نظريته هذه، وكان يضيف إليها بين حوار وآخر قيماً وتصوراتٍ وأفكاراً جديدة، ومن الأمثلة في هذا المجال العلاقة بين المثل، المُثُل ذاتها، مثال الإنسان ومثال الحصان، مثال المثلث ومثال المربع، مثال الابيض ومثال الأسود، وهلم جرا، فهل هذه المثل سائبة العلاقة، متفردة بنفسها بعيدة عن غيرها، أم أن هناك علاقة خاصة تربط بينها؟ كذلك فيما يخص العلاقة بين المثل والألوهية، وقبل ذلك سعة المثل واتساعها بحيث تشمل كل الوجود، معنوياً أو ماديا، حتى المصنوعات، أي ما نصنع بأيدينا، هذه المصنوعات من

(9) قصة الفلسفة اليونانية، ص113.

الخشب والحديد والطين، هل لها مُثل أيضا؟ أم هي مجرد أشباح الأشباح؟

يقول افلاطون ما معناه، إنَّ المُثل تشكل بناءً هرميا، ففيما هناك مثال أو طائفة من المثل، هناك مثال أعلى، أسمى، أغنى، بحيث يستوعبها بجدارة واقتدار، وهذا بدورة يندرج تحت مثال آخر هو أعلى وأسمى وأغنى، وهكذا، فالحلاوة والمرارة - مثلا - يندرجان تحت مثل أعلى هو الطعم، والطعم واللون يندرجان تحت مثل أعلى، ربما هو العرض، وبالتسلسل يتكون لدينا هرم من المُثل، وأعلى الهرم هو النهاية، يعني له السيادة المطلقة، بل هو مبعث هذه المُثل بل بالنتيجة النهائية هو المسؤول عن الوجود كله، وهذا المثال هو (الخير) بلغة افلاطون الحرفية.

مثال الخير هو صانع المثل، واهبها، حتى على صعيد مثل المصنوعات التي يدور حول واقعيته وأحقيته بهذه الصفة كثير من النقاش.

مثال الخير هو النبع، وهو كما يصوره هايدجر في مجال المعرفة (الذي يحقق كل ظهور، ولهذا أيضا فهو في نهاية الأمر الرؤية المرئية، ولذلك فمن شأنه أنه لا يكاد يُرى إلّا بالجهد الجهيد)[10].

مثال الخير شمسُ المثل، تماما كما هي الشمس الكونية مصدر النماء والحركة والحياة وقبل ذلك مصدر الضوء الذي هو قوام الكائنات كلها، وعلى حد توضيح هايدجر هو (موجودية كل موجود)، وفيما تكون هذه خصائصه أو بالأحرى ماهيته فإن سؤالاً يفرض نفسه حينئذ، ترى ما هو الفرق بينه وبين الله حتى في الأديان السماوية المعروفة؟

كل المثل تتجه نحو مثال الخير، يجتذبها، أو هي تتعشقه، بل ربما كل المثل مشتقة منه، (هو أساس كل المثل، وإن ما عداه مؤسَّس عليه ومشتق منه)[11].

ولكن هذه التراتبية في المثل ألا تدلُّ على المقارنة بين فاضل وأفضل،

---

(10) هايدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة دكتور عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطبع والنشر، القاهرة، سنة 1977، ص337.

(11) قصَّة الفلسفة اليونانية، ص114.

غني وأغنى، سامي وأسمى؟ فإذا كانت المقارنة بين المثل على هذه القاعدة كيف نحكم بانَ المثال، أي مثال، وحدة لا تتجزأ، وأنه عين ذاته، ثم كيف تُشتقْ المثل من مثال الخير؟ ألا يحيلنا ذلك على الحركة، خالق ومخلوق، صانع ومصنوع، أصل وفرع؟!

هذه القيمة التي يعطيها افلاطون لمثال الخير تدعو حقاً إلى المزيد من التأمل بمراده وفلسفته في هذا الخصوص، ففيما كان الخير قيمة بل قيمة القيم، نجده في جانب آخر المبدأ الميتافيزي الأول، وبهذا ينتقل بالخير من القيمة إلى الواقع أو الحقيقة الخارجية المطلقة.

الحوار التالي يوضح هذه النقطة:

- سقراط: . . . فلنعلم علم اليقين أن ما يخلع الحق على المعقولات، ويمنح العارف القوة على المعرفة، هو مثال الخير، قل إنّه على العلم وسبب الحق من حيث أنهما يُعرفان ومهما يكن جمال المعرفة والحق فلتعلم أن مثال الخير متميز عنهما، ويفوقهما في الجمال، وكما أننا في العالم المرئي نعتقد اعتقادا صحيحا أن الضوء والبصر يشبهان الشمس، ومن الباطل القول إنهما الشمس، كذلك في العالم العقلي، نحن على صواب في اعتقادنا أن هذا أو ذاك هو الخير، لأن طبيعة الخير يجب أن تكون أرفع منزلة.

- غلوكون: إنك تتكلم عن جمال عجيب إذا كان هو الذي يمنح العلم والحق ويفوقهما مع ذلك جمالا، ولا شك إنك لا تعني إنّه اللذة.

- سقراط: معاذ الله، ولكن فلنستمر في النظر إلى الصورة، الخير من هذا الوجه.

- غلوكون: كيف؟

- سقراط: أحسب أنك قد تقول أن الشمس لا تمنح المرئيات القوة على قبول الرؤية فقط، بل الكون والنمو والغذاء، ولو أنها هي نفسها ليست كونا.

- غلوكون: بلا شك.

- سقراط: يمكنك إذن ان تقول عن موضوعات المعرفة أن الخير لا يجعلها قابلة للمعرفة فقط، بل هي السبب كذلك في وجودها وماهيتها، والخير

مع أنه ليس هو الوجود إلّا أنّه أسمى منه منزلة وقوة[12].

إنَّ هذا التصور يحل لنا مشكلة علّة المثل، فهي معلولة، معلولة لمثال مشخص، كمال مطلق، إنه مثال الخير، ولكن ألا يتناقض هذا مع مذهب افلاطون الذي يقضي بأزلية المثال، وبساطته؟! ثم هل مثال الخير هو نهاية المطاف أم هو الآخر معلول لعلة هي الله حسب الفرض، أم هو الله بحد ذاته؟! أم أن مثال الخير أزلي قائم بذاته كذلك الله، والعلاقة لا تتعدى سوى إنَّ الله يستخدم مثال الخير لتسيير دفّة الوجود؟، وهناك نص افلاطوني يصب إلى حد ما في خانة هذا التفسير، ففي محاورة (طيماوس) نقرأ: (أن الصانع ينظِّم العالم المنظور وعيناه تحدقان بالمنوذج الأمثل في عالم المثل)[13].

لقد كان العالم عماء، كان قبل الزمن، فتدخل الصانع ونظَّمه على أجمل ما يكون التنظيم، لقد قضى هذا الصانع على الفوضى، ولكن هذا الصانع كان يعمل كل ذلك محتذياً بالمثل، فهو تناول (المادة الرخوة بالتنظيم)[14] ولكن باحتذاء المثل.

إنَّ أكثر الفروض انسجاماً مع النص الافلاطوني هو ترادف المصطلحين، أو ترادف المفردتين، الله ومثال الخير، ونلتقي بذات المشكلة بعد سطور.

هناك توجيه غير ما سبق لتفسير مثال الخير، إنه الخير المشترك (بين جميع الموجودات)، وهو توجه انتزاعي تقريبا، ولكن نحن نعلم إن المثال ليس منتزعا، بل هو كائن قائم بحد ذاته.

هل لهذا الكلام علاقة بما ورد عن بعض فلاسفة الاغريق الذين يرون أن هناك إلها لكل نوع من أنواع الموجودات، ولكنَّها جميعاً تخضع لإله واحد بالتحليل الأخير؟ كان ذلك بعد تحوير وتطوير.

يقول مارتن هيدجر عن مثال الخير الافلاطوني: [إن تعبير (مثال الخير) الذي يُعد تعبيراً مضلِّلاً للرأي الحديث أشد تضليل، هو الأسم الذي يطلقه

---

(12) نقلا عن افلاطون للأهواني212.

(13) نفسه 119.

(14) تاريخ الفكر الفلسفي 1، ص225.

افلاطون على ذلك المثال المتميز، الذي يظل ـ باعتباره مثال المثل ـ هو واهب الصلاحية لكل شيء، هذا المثال، الذي يمكنه وحده أن يسمى (الخير) يبقى (المثال الكامل أو الأعلى. . . لأنَّ ماهية المثال تتحقق فيه، أي تبدأ كينونتها، بحيث يصدر عنه إمكان جميع المثل الأخرى)[15].

فهو إذن ليس مثالاً اخلاقيا، ليس قيمة، هو أنطولوجيا، هو هناك، في الأعالي، يمارس دور تصدير المثل، تخليقها، والصلاحية التي ينوه عنها هايدجر هنا بصدد مثال الخير، هي صلاحية الوجود، أي الحق في الوجود، أو تحقيق الوجود فعلا، تظهيرها.

كان هايدجر مغرماً بمثال الخير الافلاطوني، يتغنَّى به، ويشن حملة شعوى على الفلسفة الحديثة لأنَّها انحرفت بمعنى المثال هذا عن مراميه الوجودية، عن كونه نبعاً لا ينضب إلى قيم اخلاقية عادية.

هذا التصوير لمثال الخير يرتبط بنظرية افلاطون عن الله، ومن الملاحظ لدى بعض الباحثين أن موضوع الله في فلسفة افلاطون قِلق، فتارة هناك الله الواحد الكامل الذي صنع هذا العالم، وأخرى هناك آلهة متعددة.

ولكن هناك تصورات تذهب إلى أن الله هو مثال الخير، هو الخير المحض، ولكن هل توصيفه بالمحض لتمييزه عن مثال الخير المعروف، أم هو ذاته؟[16].

الله في تراث افلاطون يدخل في علاقات معقدة مع الوجود، ومع مفاهيم أخرى، منها على سبيل المثال ما عرف بـ(النفس الكلية)، حيث هناك من يقول وبالاستناد إلى نصوص افلاطونية (طيماوس) إنَّ الفيلسوف يقول بانَّ الله خلق مثل هذه النفس، وهذه بدورها خلقت العالم، فيما هناك نصوص أخرى تفيد بأنَّ افلاطون لا يؤمن بالخلق من عدم، بل إن الله كان (صانعا) وليس (خالقا)، في وقت هناك شك بأن تكون (طيماوس) نصوصاً افلاطونية حقيقية. ولكن مراجعة للنصوص الافلاطونية المتوزعة على محاوراته عن الله، يشعرنا بأن الله غير مثال

(15) نداء الحقيقة، ص340.
(16) قصَّة الفلسفة اليونانية 164.

الخير، فهناك حديث صريح عن الله، وعن دوره في صنع العالم، وصفاته، ويثبت افلاطون الله بدليلين، النظام والحركة[17].

ويرى باحثون إنَّ افلاطون استعار العقل من (انكساجوراس) الذي كان يوعز له تنظيم كل شيء في هذا الوجود، على أن الفلسفة الافلاطونية تنزه الله تمام التنزيه، أكثر من ذلك، هناك نصوص تفيد إن افلاطون يرفض القول بان الله صانع المثل، لان هذه الأخيرة قديمة، وإنما الله ينظم الكون بواسطة هذه المُثل، جاء ذلك في محاورة الجمهورية، وهذا التصوير للمثل من جانب علاقتها بالله يقترب من تصوير عمل الملائكة في الأديان السماوية، حيث الملائكة هي نهاية العلل الكونية التي تتصل من طرفها مباشرة بالعرش الإلهي، والله تعالى يسيِّر الكون بواسطة هذه الملائكة، حيث تضطلع بدورها بمهمة تسيير العالم.

إنَّ حديث افلاطون عن الله يلفه الغموض والابهام، لأنه من قبيل الغيب الذي لا يمكن معرفته، وينقل الاهواني لنا نصاً مهماً لافلاطون في طيماوس: (ولكن الكشف عن صانع وأب هذا العالم يحتاج إلى بحث شديد، وحتى إذا كشفنا عن حقيقته فمن المستحيل أن ننقل العلم به إلى الجميع)[18]، ويعلق الاهواني على ذلك بقوله: (وهذا هو السبب في غموض كلام افلاطون عن الله، والسبب في اصطناعه التشبيهات والأساطير)[19]، والمحصلة التي يمكن ان نخرج بها هنا، هو صعوبة تصوير العلاقة بين الله ومثال الخير في فلسفة افلاطون.

ب - إذا كان هناك سيل من الموجودات، ولكل جزئي مثال، كذلك هناك القيم ولكل قيمة مثالها، وهناك الكائنات الرياضية كالمربع والمساوة والزوج والواحد وما شابه، ولكل منها مثاله، فهل للمصنوعات البشرية مُثل أيضا؟ أي مثل الكرسي والمنضدة والقلم وما شابه ذلك؟

السؤال يُطرح باعتبار أن هذه المصنوعات لا تمت للالهي بصلة، هي من صناعتنا، بشرية، لم تكن جزءا من الوجود، لم تكن جزءا حيا، بل هي

(17) افلاطون للاهواني، ص131.
(18) نفسه، ص125.
(19) نفسه، ص125.

مختَرَعة، فهل لها مثال في عالم المثل الرائع الشفاف البسيط المتحكم بالوجود؟

كان هناك كلام مثير بين بارمنديس وسقراط حول هذه النقطة بالذات، كان هناك جدل بين هذين الفيلسوفين، سقراط أتخذ جانب التحفظ، بارمنديس يخالفة، بل كان يتوعد سقراط بالإذعان عندما تتقدم به السن، وتستولي عليه الفلسفة، فهو يخاطبه: (سيختفي هذا التردد، ستقرر أن لكل من الأشياء في العالم المحسوس مثالا في العالم المعقول)[20]، إن الطهورية كانت لها أولويَّة التقييم والحكم لدى سقراط، طهوريته تتحكم في رؤيته الفلسفية، هناك سمو أخلاقي يقرر، الخوف على المثل، الخوف على شفافيتها، على سموها، على علوها، على رهافتها، كل ذلك كان يتحكَّم في ضمير سقراط، الضمير كان حاكماً على العقل في فلسفة سقراط، النزعة الروحية الاخلاقية كانت تؤسس للعقل في كثير من الأحيان في مسيرة الفيلسوف الفكرية.

كان جواب افلاطون كما يقول المتتبعون لفلسفته بالإيجاب، بل أكثر من ذلك، كان يرى ان عالم المثل شمولي، لا يفلت من قبضته أي كائن، مهما كانت طبيعته وهويته، بما في ذلك القبائح، بما في ذلك الشَعر والدم والقاذورات، ولكنه سرعان ما تراجع عن هذا الراي، فكأن افلاطون يريد الحرص على شفافية ونظافة وقدسية وطهرية المثل، فنأى عن مثل هذا التقرير، التماهي مع الأُستاذ رغبة عارمة في ضمير افلاطون، تماهي أخلاقي نظرياً وعمليا.

هذا الكلام يستدعي العروج على موضوع الفن في فلسفة افلاطون، فإذا كانت موجودات هذا العالم مجرَّد أشباح، أو هي موجودات غير حقيقية، لأن الوجود الحقيقي مُثلها، وما هي سوى محاكاة لتلك المثل في أحد التصورين المطروحين عن علاقة المثل بالعالم المحسوس، فما قيمة الفن إذن وهو مجرَّد تقليد لهذه الموجودات الشبحية بما في ذلك الفنون الصناعية؟

إنها محاكاة المحاكاة، ذات سلَّم هابط في مراتب الوجود، وبهذا يقضي افلاطون على القيمة الجمالية والابداعية للفن بالضربة القاضية، الفن ليس قيمة

(20) تاريخ الفكر الفلسفي، ص240.

بحد ذاته، وليس حقيقة، ليس غاية، بل ولا حتى وسيلة، إنه صورة لصورة، صورة الأشياء المحسوسة التي هي بدورها ليست إلّا صورة للمثل، فأي قيمة وجودية وجمالية إذن للفن؟ وتبعا، يرى أن مصدر الفنان هو الإلهام وليس العقل أو الفكر، (فإلهام الفنان ليس في مستوى المعرفة العقلية، بل هو أحط منها، ومن ثم كان الفن أحط من الفلسفة)[21].

يتدنى المحسوس في فلسفة المثل إلى مستوى يكاد أن يكون هشا، وهو بين منزلة وجود متهالك وعدم محض، قربُه بالمحاكاة أو المشاركة من المثال هي التي تقرر درجة أو مرتبة وجوده، ومرتبة عدمه ـ وإن كان في هذا التعبير ثمة تساهل ـ متقومة بمقدار بعده عن هذا المثال!

يطرح افلاطون نظرية معقدة جدا لتفسير الموجود الجزئي في سياق كونه خليطاً من وجود وعدم، يحار المرء كيف يتصور أن هذا الموجود من جهة مشاركته المثال فهو وجود، ومن جهة مشاركتها للمادة فهوعدم!

الغرابة تكمن في تقرير المادة هنا!

تقول المدرسة الافلاطونية إنَّ: (الشيء قبل أن يصاغ على صورة مثاله كان مادَّة لا صفة لها، ولا شكل، وإذا انتزعت من المادة صفاتها وشكلها كانت لا شيء، فلما بدأ ذلك الشيء المعين ينتزع نفسه من المادة التي هي في حكم العدم، وينطبع على نسق مثاله، أخذت تميزه بعض الصفات فاكتسب بذلك حقيقة الوجود، ولذا كانت الأشياء المُحَسَّة أنصاف حقائق، فلا هي كالمثل مجرَّدة كالمثل فتكون حقيقة مطلقة، ولا هي مادة خالصة خالية صور المثل خلوا تاما فتكون عدما مطلقا، بل هي تجمع بين الوجود والعدم)[22].

هذا الكلام غامض، مشوش، لا أعتقد انه واضح حتى لدى شراح افلاطون، فلست أدري كيف انطبعت صورة المثل على المادة هذه؟ وما هو موقع هذه المادة السابقة من متن الوجود، هل هي كائن جزئي أم هي ليست كائناً جزئياً ولا مدركاً عقلياً كليا، ولا مثالاً بطبيعة الحال؟ أم هي وجود قائم بذاته؟

---

(21) افلاطون للاهواني 129.

(22) نقلا عن قصَّة الفلسفة اليونانية 118.

يبدو أنْ تَطْبعَ المُثلُ المادَّةَ المزعومة بصورها ـ صور المثل ـ الخاصة بها إنما يعني أنها تبعثُها من العدم إلى الوجود، أو تُخرجها من الغموض إلى الوضوح، أو تُظهرها بمظهر العيان البادي..

أم ماذا؟

هل هناك صور أخرى؟!

أيّاً كانت الصورة المفترضة إنما تستدعي بل تقتضي نوعاً من الحركة، والمثل بريئة من الحركة، في فلسفة افلاطون.

الوجود والعدم هنا بالنسبة لهذا الجزئي يحيطهما الغموض والتشوش، ومن الصعوبة أن يكوِّنَ الباحث أو القاريء صورة حتى لو قلنا عن الجزئي أنه نصف حقيقة!

ولكن هناك تخريج آخر..

إن الله هو الذي يطبع المادة على طبق المثل، فالله وراء المادة والمثل معا، وهو الذي يتكفل بعقد هذه العلاقة، وهي علاقة صياغة واضحة، هناك مادة وهناك مثل، الله يصوغ المادة طبق المثل، فهل يستدعي ذلك القول بثلاث أزليات، الله والمثل والمادة، والله على رأسها؟

إن المثل بهذه المحاولة الافلاطونية تتنازل عن صلاحية تعليل نفسها، ويصيبها طلق وجودي خارق، وذلك طبق المعطيات التي وهبها افلاطون في البداية للمثل هذه!

إنَّ وجود الشيء الحلو المذاق (السكر مثلا) إنما نتيجةُ طبْعِ اللهِ مادةَ هذا الوجود بروح أو بمثال الحلاوة، ترى أي شكل وماهية كانت عليه تلك المادة (السكَّر)، وكيف تتحصل ما دامت لا مثال لها؟

إذن المحاولة تورطنا باختلاق عوالم جديدة!

الاثنينية واضحة في مذهب افلاطون هنا، الله والمثل، بل ربما هناك أكثر من الاثنينية، لأنَّ الطرح يجلِّي عن الله والمثال والمادة..

إنَّ نظرية المثل الافلاطونية فيما تدرجنا حسب منطقها سوف نصل إلى

نتائج مخيفة على مستوى قيمة الإنسان الخارجي، الإنسان الخارجي ليس بما هو كائن خارجي وحسب، بل على مستوى نشاطه، وابداعه، وفكره، وأنتاجه، وينعكس هذا على مجمل الوجود الخارجي، فهذا الإنسان إنْ هو إلّا شبح، أو شبه وجود، أو ظل، وما يصنعه أو يبدعه هو شبح الشبح، محاكاة المحاكاة، فما هي قيمة رسم هذه الصنائع إذن؟ الرسم، النحت، التصوير؟ إنها في النتيجة شبح شبح الشبح! بل العالم الخارجي كله عبارة عن علاقة أشباح باشباح، أنصاف حقائق بأنصاف حقائق..

ج - تبقى علاقة الجزئيات بالمثل محل إرباك لصاحب النظرية، والقول بالمشاركة يسبب الكثير من الحرج للنظرية!

ترى ما الذي يترتب على المشاركة، مشاركة زيد في مثال الإنسان؟

ولكن كيف يمكن تصور هذه المشاركة؟

هل يعني هذا إن المثال تجسَّد بكامله في زيد، وفي عمر، وفي خالد، أي في كل فرد من أفراد الإنسان؟

إذا كان ذلك فالمثال هنا يفارق نفسه بكل وضوح، فهو متحقق بذاته من جهة، ومتجسِّد في فرد هنا وفرد هناك من جهات أخرى!

ولكن لماذا لا نفترض إن المثال بجزئه يشارك؟!

إن هذا الجواب لا يحل المشكلة، لانه يؤول إلى تشطير أو تجزئة وتفتيت المثال، فيما هو مفارِق، أي وحدة لا تتجزأ..

كان افلاطون يريد الجمع بين بارمنيدس وهرقليط، فهو لم يستقر على ضفاف الواحد الساكن البارمنيدي، ولم يهدأ له بال في لجة الموج الهرقليطي الهائج، كلاهما يسببان له القلق الوجودي، كان لابد من مشترك جامع بين التغير الكاسح الذي هيمن على عقل بارمنيدس، والسكون المهيب الذي تسلط على عقل هرقليط..

كان بارمنديس جسوراً مع سقراط في اثارة هذا الاشكال المعقد، وقد تبرّع سقراط بحل يقوم على التشبيه، والتمثيل، فالمثال أشبه (بالمصباح الذي يشرق على الأشياء دون أن يتكثر ويبطل أن يكون ضوءً واحدا، فالمثال في نظره مثل

الضياء الذي تشارك فيه المحسوسات التي ينطبق عليها، كما تنعم الموجودات بضوء المصباح الذي يشرق عليها جميعا، ولكن هذا التشبيه لا يعجب بارمنديس. . .)[23].

يرى افلاطون ان الوجود هو تطابق المثال مع ذاته، هويته، ولكن له نظرية أخرى في معنى الوجود، إنه الرابطة بين الموضوع والمحمول المتجسِّدة في فعل الكون، أو فعل الكينونة، الأمر الذي هيأ بجدارة لظهور مقترب القضية، سواء كان لفعل الكينونة ظهور علنيٌ كما في اللغات الهند-أوربية أو خفيٌ كما في صيغة المبتدأ والخبر، ولكن لنحكم بان (زيد إنسان)، فهل هي الإنسانية كلها؟ فلن تبقى إنسانية لغيره، وإن كان بعض الإنسانية، فلماذا نحكم عليه بالإنسانية كلها؟[24].

يثير بعض النقاد على نظرية المثل إشكال ما يسمونه بـ (الإنسان الثالث)، أو (الرجل الثالث)، ولحمته، إن المثال إذا كان هو هذا التشابه بين الأفراد المتواجدين في الخارج، أي القدر المشترك بين الجزئيات الخارجية، أي الإنسان المشترك بين (زيد وعمر)، فهذا يحتم تواجد اشتراك أو قدر مشترك بين المثال / الإنسان/ وبين الجزئي أي زيد، الأمر الذي يقتضي مشتركاً أعلى بين المثال وزيد، وهكذا الى ما لانهاية، إنَّ هذا النقد يمكن أن يُوجَّه أيضاً إلى تصور علاقة المحاكاة المفترضة بديلاً عن علاقة المشاركة بين المثال والجزئي، فإن مقترح الأصل والصورة يجازف بإقرار التسلسل إلى ما لا نهاية، فيما قد تكون بعض الدوافع الخفية لنظرية المثال المشبع بذاته، المطابق لماهيته إنما هو نوع من الفرار من مأزق التسلسل، فضلاً عن بطلان التسلسل في مألوف الفلسفة الكلاسيكية حتى جاءت الرياضيات الحديثة لتبرهن عكس ذلك.

إنَّ أقوى نقد يمكن توجيهه الى نظرية المثل كونها لا تصلح أن تكون موضوعا للعلم، كما هو المفترض ما دامت هي الحقيقة وعالم الموجودات مجرد ظلال كما هي ظلال موجودات الكهف على مرآة منصوبة أمام إنسان مقيَّد، لا

---

(23) تاريخ الفكر الفلسفي، نقلا عن محاورة بارمنديس، ص240.

(24) مع الفيسلوف، ص102.

يستطيع حراكا، وما الظلال سوى بفضل شعلة نار موقدة خلف هذا الإنسان السجين، فبما أن المثال موجود في ذاته (فمن غير الممكن أن يكون موجداً فينا نحن، موجود في ذاته لا يمكن أن يُعرَف إلّا عن طريق علم في ذاته، وعلم كهذا لا مشاركة لنا فيه إطلاقا، ولذا عزونا على العكس من ذلك إلى الله في ذاته أو علم المثال، نكون قد أنكرنا عليه معرفة الإشياء للمثل)[25].

النتيجة التي تترتب على هذا التقرير (لا يبقى شيء قائم مما كان يبدو أنه هو الذي يعطي فرضية المُثل قيمتها، فالمثال ليس تفسيراً للأشياء، ما دامت المشاركة مستحيلة... وما هو بموضوع للعلم، ما دام مفارقاً لنا بصورة جذرية)[26]، فيما المثل هي مصدر المعرفة، فضلاً عن كونها مصدر الوجود، وهي كذلك على المستوى الأول، لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلّا إذا كانت قادرة على تأمل المُثُل...) حسب تفسير الفارابي وهو يحاول الجمع بين الحكيمين!

إنَّ معرفة الجمال بالذات مستحيل، إنَّه في عالم منفصل عن عالمنا، بما في ذلك جهازنا المعرفي بكل تعقيداته، فكيف يكون عالم المثل موضوع علم؟

العلاقة بين الواحد والكثير، بين المتحرك والثابت، كيف يمكن تصويرها دون تكثير وخرم وتناقض، كيف يكون الثابت، ذلك المهاب الساكن علة هذا الطائش المتحرك؟ بل كيف تكون هناك علاقة بينهما مهما كانت هوية هذه العلاقة؟

كانت هذه الإشكالات وغيرها محل نظر لدى افلاطون والافلاطونية، حتى قيل إنها أقلقته كثيرا، وربما رحل بسبب بعضها لإيجاد الحلول!

إن مشكلة الجمع بين الواحد والكثير يمكن أن نجد لها مخرجاً بواسطة التعريف، هذا الفن الذي انتقل بالفكر البشري مسافات كبيرة على صعيد التحصيل المعرفي، كان فتحاً رائعا، والتعريف يعود في إنتاجه كفكرة وفلسفة

---

(25) برهييه، أميل، الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ص162، نقلا عن محاورات بارمنديس.

(26) نفسه، ص162.

وطريقة ونقاش ومشكلة إلى سقراط عندما كان يرد على السفاسطة، وهو يطرح لنا مشروع العدالة بحد ذاتها، والجمال بحد ذاته، منتفضاً على انشغال الفلسفة بالطبيعة، مكرساً لها للأخلاق وحسب.

هذه حياتنا العملية تشهد لعبقرية هذا الحلّ، سواء كنت تتفق معه أو تختلف، أليس الدارج في حياتنا العملية أننا نصف زيداً من الناس بانه شجاع أو جبان، كريم أو بخيل، طويل أو عريض، وهكذا إلى ما شاء الله تعالى؟

هذه هي الكثرة، ولكنَّها تجلّي لما هو أعمق، إنها تجلّيات لواحد صلب، لا ينخرم، إنه الإنسان، ففي العمق نتكلم عن واحد، هو الإنسان، ولكن بصفات أو بأسماء مختلفة! بل إننا نتكلم عن ساكن ولكن بتجلّيات متحركة، وهذا جمع واضح بين الوحدة والكثرة، أو بين الواحد والكثير.

إن المثال محدود، العدل، الإنسان، المساواة، ولكن المحسوسات متكثرة، زيد وعمر وخالد، هذه الشجرة أو تلك أو ذينك، ويمكننا أن نتلمس الواحد في هذه الكثرة، إنها عودة للمصطلحات الفيثاغورية، هذا الواحد هو طبيعة، والطبيعة هذه عبارة عن نسبة رياضية ثابتة، ترى هل دققنا النظر بهذه النسبة الرياضية المنقذة، إنها مشترك أو بالأحرى مزيج من المحدود - أي المثال - ومن اللامحدود، اي المحسوسات المتكثرة، علما أن المحدودية واللامحدودية هنا بطبيعة الحال لا تعني ذات الموضوع الذي تصفه وتنعته، بل هي صفة منتزعة، أو صفة لازمة للموضوع، الذي هو المثال في وصف (المحدود) والمتكثرات الحسية في وصف (اللامحدود)، وهذا الحل غير بعيد عن اتجاه افلاطون فيثاغوريا في آواخر عمره كما يقولون، فـ(إن الواحد وهو أساس العدد، امتزج بالمثال، وتطورت نظرية افلاطون في أواخر حياته إلى القول بأن المثل أعداد، كما يصور لنا ارسطو مذهب استاذه، وهي نظرية دقيقة غامضة لا نجد لها توضيحا في المحاورات)[27]، ولكن تأخذنا الحيرة من هذه المحاولة عندما نقرأ إن افلاطون كان يعتبر الرياضة مرحلة وسطى بين المثل والمحسوسات المتكثرة!

---

(27) افلاطون للاهواني.

كيف نجمع بين هذا وذاك؟

الرياضة هنا عالم آخر!

وهو أزلي ثابت!

تتعدد العوالم الافلاطونية الأزلية السابقة على الوجود المحسوس، الله، مثال الخير، المادة، الرياضيات، والمشكلة الكبيرة في الجمع بين كل هذه العوالم، وكانت محاولات فيها جدة وابداع وفكر وخلق، ولكنها لا تخلو من تضارب وتناقض ومفارقات في أحيان كثيرة.

ليس هنا موضع التفصيل بالاعتراضات والحلول، فإن مكانها المناسب هو عندما نتحدث عن الوجود في الفلسفة، فيما نحن نريد أن نستعرض العقل في الفلسفة.

هذا وسأتطرق بالتفصيل إلى مصادر نظرية المثل عند افلاطون الاجتماعية والفكرية عندما أتناول فلسفة الوجود عبر تاريخها الطويل المعقد المتشعب.

العقل في فلسفة افلاطون

سبق أن تحدثنا عن فلسفة العقل لدى سقراط، ولكن مع تنويه مهم، ذلك إن كثيراً من مؤرخي الفلسفة يقولون إن ما ينسبه افلاطون من كلام عن العقل الى سقراط هو رايه وأفكاره وفلسفته، فتكون إذن الإحالة إليه في مثل هذه الحالة، ولكن نضيف هنا بعض النقاط الأخرى، رغم أنها قد تكون مكرّرة.

1 - كلام افلاطون عن العقل يسبقه كلام عن النفس، لانَّ العقل في فلسفة افلاطون جزء من النفس، فهي تنقسم قسمين، الجزء الأرقى حيث يركن هناك العقل، المسؤول عن إدراك الماهيات العليا، أي المثل، يتسم بالبساطة بل هو بسيط فعلا، أبدي لا يفنى، والقسم الثاني هو اللاعقل، وهو خلاف سابقه، أي خاضع لسنة الكون والفساد، وهذا ينقسم إلى جزئين، الجزء الشريف تتعلق به الفضائل من شجاعة وشرف وعفة وغيرها من الخلال الحميدة المحمودة، والجزء الوضيع يتعلق بالجنب البهيمي من الإنسان، والجزء الاول، أي الشريف له علاقة بالعقل، ولكن نشاطه غريزي أساسا، اي لا يصدر منه شيء عن تفكير وتعقل،

وفيما نسال افلاطون عن مركز العقل، فسيكون جوابه في الرأس، ومركز الجزء الشريف من القسم الثاني من تركيبة النفس هو القلب، فيما مركز الجزء الوضيع أسفل البدن، البطن فما دون[28].

النفس ليست نتيجة حركة جوهرية في المادة، ولا هي قرينة الجسم ولادةً، بل سابقة على البدن، أي تماما كما هي المثل، فهي خالدة، بسيطة، وهناك تعيش مع المثل، في جو رحيب طاهر، شفاف، وفيما يفني الجسد لا تفنى الروح، بل تبقى وما يطرأ عليها كونٌ ولا فساد.

2 - نقرأ دائماً في المحاورات الافلاطونية عن النفس وقدرتها على المعرفة، وقدرتها على التمييز بين الصحيح والزائف، وكونها سند الحكمة، وتعاليها على مدركات الحواس المليئة بالتناقضات والاختلافات، والنفس هنا طبعا إنما بنصفها العلوي، أي العقل، لأن النصف العلوي من النفس هو العقل في فلسفة افلاطون كما مرَّ بنا سابقا.

عملية الفكر كانت قد حصلت قبل نزول النفس إلى سجن الجسد، ولكن ليست عملية استنتاج واستنباط، بل عملية اتصال مباشر، لأنَّ النفس الإنسانية كانت تتعايش مع الحقائق المجردة في عالم خاص بهما، النفس مجردة، المثال مجرد، وعليه ليس هناك أي ضرورة للاستناج، بل تعارف، اتصال مباشر.

الآن وقد تلبست النفس بهذا الجسد المادي، حيث الغبش والانخراط في الشهوات والللذائذ تكون النفس قد انسلخت عن ذلك الخزين من المعرفة الصادقة، المعرفة التي لا يشوبها كونٌ ولا فساد!

ولكن السنا نعرف أو نعي بأن النار حارة، وان السكر حلو المذاق، وإن هذه الوردة جميلة، بل نعي ونعرف الإنسان بأنه حيوان ناطق؟

كل ذلك عن طريق الاستذكار أو التذكر بكلمة أدق، عبر هذه الجزئيات المبثوثة في الوجود، لأن هذه الجزئيات هي ظلال أو آثار أو صور للمثل التي كانت على تعايش واتصال مع النفس عندما كانا في العالم الإلهي الأرقى، هذه

---

(28) قصة الفلسفة، ملخّص، ص119.

الموجودات الخارجية تجعلك تتذكر حالك عندما كنت نفساً خالصة، قبل أن تتورط بعتمة الجسد، فتنبعث تلك الصور أو المثل فيك من جديد، فيكون العلم، ولكن مع فارق كبير، إن هذه المعرفة ناقصة، مشوشة، وبالتالي، لا معرفة خالصة في مرحلة الحياة الدنيا، إنما هي قبل الحياة الدنيا وبعد تحرر الروح مرّة ثانية من السجن الجسدي القاهر.

3 - ولكن هذه المعرفة الدنيا هي الأخرى تتفاوت نقاوة وصفاء وشفافية، فأنت بمقدار ما تتحرر من ثقل الجسد بشكل وآخر تكون أقرب إلى استجلاب تلك المثل على مستوى أكثر نقاوة وصفاء وشفافية (وأحسن ما يكون الفكر حينما ينحصر في حدود نفس، حتى لا يشغله شيء من هذه ـ فلا أصوات ولا مناظر ولا ألم ولا لذة مطلقا ـ وذلك إنما يكون عندما يصبح الفكر أقل اتصالا بالجسد، فلا يصله منه حس ولا شعور بل ينصرف بتطلعه إلى الكون)[29].

إن هذا المنطق يعني (أنه ما دمنا في أجسادنا، وما دامت الروح ممتزجة بهذه الكتلة من الشر، فلن تبلغ شهوتنا حد الرضى، وإنها لشهوة الحقيقة، ذلك لأن الجسد مصدر لعناء متصل، علّته هذه الحاجة إلى الطعام، وهو كذلك عرضة للمرض الذي ينتابنا، فيحول بيننا وبين البحث عن الحقيقة، وهو كما يقول الناس أبدا لا يدع لنا السبيل إلى تحصيل فكرة واحدة. . .)[30].

هذا المشرب الافلاطوني في تقدير وتصوير عملية الفكر يقودنا الى مسالة التطهير الروحي، فإنه هو الآخر يساهم في خرق حجب المعرفة، والتطهير الروحي يتصل بشكل وآخر بعمل الحواس كما لا يخفى، وأعلى درجة في سلم التطهير الروحي هو (انفصال الروح عن الجسد. . . واعتياد الروح أن تجمع نفسها وتحصرها في نفسها بعيدا عن مطارح الجسد جميعا. . .)[31].

4 - الإحساس هو أول مراحل المعرفة ولكن ليس على طريقة السفاسطة اللذين يحصرون المعرفة بالإحساس كليا، بدليل أننا ندرك الماهيات التي هي

(29) محاورات فيدون، ص181.
(30) نفسه، ص185.
(31) نفسه، ص186.

ليست بحوزة أي حس من الحواس، وحكم النفس على الإحساس بالصحة أو الخطا يميِّز الانسان عن الحيوان الاعجم مع اشتراكهما بالاحساس[32]، ولكن ربما يكون الحكم على موضوع حسي، كأن تقول: الحديد يتمدد بالحرارة، فليس بالضرورة يكون صادقا، لان الحكم منصبٌ على أحد عوارضه، والأعراض ليست ماهيات، تتسم بالثبوت الأزلي، فهذا حسب منظور افلاطون ظن، فيما العلم يتعلق بالصدق ضرورة، أي بموضوع ثابت، أي الماهية، وبهذا يتميز العلم عن الظن بلحاظ تمايز موضوعهما بالدرجة الأولى[33]، وترتقي النفس (بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى...)، وذلك لأن موضوعاتها تعلو على الحس وإنْ تبدأ من الحس، موضوعها العدد بما هو عدد، النسب الرياضية، الأشكال الهندسية نفسها، في غنى عن التجربة، ممارستها عبارة عن نظر فكري يقترب من التجريد الكامل، فروض ومقدمات ونتائج، ولكن (يلاحظ على هذه العلوم إنها لا تكفي أنفسها، لأنها تضع مبادئها وضعا، ولا تبرهن عليها باستخراجها من مباديء عليا، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مباديء يقينية، فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن، ووضوح العلم، هي أرقى من الظن، لأنها كلية تُستخدم في الفنون والصناعات والعلوم، وتعلمها ضروري لكل إنسان، وهي أدنى من العلم لأنها استدالية)[34].

هنا يأتي دور التعقل المحض، فما هو بالضبط؟

إنه إدراك ذات الكبر وليس الكبير، لان الكبير بالنسبة لما هو أكبر صغير، إدراك ذات الجمال وليس الجميل، إدراك ذات الخير وليس العمل الخيِّر، أي إدراك الماهيات، التشابه، التساوي، التباين، الجمال، العدالة، التي تنطبق على الاشياء والاعمال، هذه هي مرحلة التعقل.

5 - الحكم من نشاط العقل وليس الإحساس، هناك عالم من المثل، وهذه المثل هيكليَّة العلاقة، أنواع وأجناس، ترتبط فيما بينها تحت مثال أعلى، ذلك هو الخير، مثال الخير، هذا هو الوجود الحقيقي، والعالم المحسوس طبق

---

(32) نفسه، ص70.

(33) نفسه، ص71.

(34) نفسه، ص72.

هذه الهيكلية المُثلية الشفافة الأزلية، ترتيب محسوس وفق ترتيب غير محسوس، والحكم هو عبارة عن عقد علاقة بين هذه المثل، ولكن ليس جزافا، بل وفق ضوابط محكمة، تحول دون الخطا، وتحقق لنا فرص الصواب.

هل كل مثال قائم في نفسه، منغلق على ذاته، حذر من نظيره، مشبّع برغبته الذاتية الخالصة؟

هل المُثل مختلطة فيما بينها دون حدود، ومن دون مراعاة لتجاذب من طبيعة كل مثال تجاه الآخر بشكل وآخر، هل هي متداخلة متمازجة متذاوتة إلى حد الذوبان في بعض، شرب بعضها بعض حتى عُدمت الحدود، وضاعت فرصة التعريف والتحديد؟

لا هذا ولا ذاك..

فإن ذاك يمنع المعرفة قطعا، فكل مثال قابع في ذاته، نحن بين يدي غابة من الكائنات الغريبة بعضها عن بعض، المكتفية بعضها عن بعض، كل منطو على وجوده الخاص به، لا تعارف ولا اعتراف، لا اتصال ولا تواصل، كالصخرة وإلى جانبها صخرة لآلاف السنين، هناك سكون خالد مطلق، والحكم حركة، حمل عام على خاص، أعم على عام، وهكذا، إخبار، فقولك (الإنسان حيوان ناطق) يعني إن الإنسان هو هو وفي ذات الوقت هو هذا المحمول (حيوان ناطق)، فمع إنه إنسان هو غيره حيوان ناطق، وربما يقول بعضهم إن هذا الحمل أو الإخبار ينبيء عن تطابق كامل بين الموضوع والمحمول، ولكن غفل هذا السائل من أن هناك اختلافا بين الإجمال (الإنسان) والتفصيل (حيوان ناطق) وهو يدل على مغايرة ما وإنْ كانت اعتبارية.

ولكن ما القول فيما كانت المثل متذاوتة فيما بينها؟

الحكم هنا أيضا يغيب، أو يستحيل، لان الحكم يستوجب طرفين، وعلاقة بين الطرفين، فكيف وقد ذابت الحدود الماهوية بين المثل، وتحولت إلى كتلة من المثال الواحد، أو تداخلت بشكل فوضوي عارم، بحيث لا تمييز ولا تحديد بين المثل هذه؟

هنا تشخص محاولة المشاركة، تنبع من ذات العلاقة الهيكلية بين المثل

بالتصور السابق، هناك تراتبية بين المثل، الأمر الذي يتيح لك بالحكم، نحكم ببعضها على بعض، فما دامت هي تراتبية، بعضها يندرج تحت بعض، يمكن أن نمارس الحكم، أي نحمل بعضها على بعض، بحكم القدر المشترك بين هذا المثال او ذاك، مع ملاحظة شروط وضوابط ليس محل بيانها هنا، والخطا ينشا من عدم ملاحظة المشاركة حقا، أي من تصور غير المشارك مشاركا، أي أن نتصور بالمحمول ما ليس بالموضوع، وليس هنا محل التفصيل، ربما ياتي في فصل عن العمليات العقلية إن شاء الله.

6 - النقطة المهمة هنا هي كون العقل جزءً من النفس، ولكن النفس بسيطة فكيف نوجه هذا التشطير؟ يبدو أن الجزئية هنا إشارة إلى نشاط وليس إلى مركب من أجزاء، ولكن أيضاً نواجه كونه يحتل مكانا، هو الرأس، وهذا خلاف كونه بسيطاً أيضاً كما نعلم، البسيط يعني لا محل له، العقل هنا يتبوَّأ، يحتل مكانا، فله حدود إذن، مجسَّم إذن، ولكن يبدو أن كونه في الرأس ليس إشارة إلى مكان مادي، بل المقصود إشارة رمزية إلى شرف العقل، مهابته، سموه، علوه..

هكذا اتصور معنى كلام افلاطون..

الفصل الثالث عشر

قصة المفهوم الطويلة الشاقة

البداية من اللغة

نقرأ، ونقرأ كثيرا عن المفاهيم، وكثيرا ما نقرأ قولهم: (الإنسان مفهوم طبيعي)، ونقرأ قولهم: (النوع مفهوم منطقي)، ونقرأ قولهم: (الكتلة، السرعة، الكثافة مفاهيم فيزيائية)، ونقرا قولهم (المفهوم والمصداق)، ونقرأ قولهم: (المفهوم والموضوع) في سياق معرفي تفهيمي أو حواري أو نقدي..

فما هو المفهوم؟

وما هي قصّة المفهوم؟

وهل المفهوم معنى مشترك في كل الاستعمالات؟

وإذا كان هو عبارة عن كائن معرفي فكيف يتشكل؟

هذه الاسئلة وغيرها سوف نسهب في الاجابة عليها ضمن عرض مفصَّل لمسيرة المفهوم.

لغة نقرأ:

في لسان العرب: (الفهم: معرفتك الشيء بالقلب، فهمه فهْما وفهَما وفهامة:علمه، وفهمْتُ الشيء: عقلته وعرفته. . .).

في القاموس المحيط: (فهمه كفرح. . . وعرفه بالقلب).

في مقاييس اللغة للأزهري: (فهم: الفاء والهاء والميم علم الشيء، كما يقولون أهل اللغة. . .).

يقول العسكري في الفروق اللغوية: (الفرق بين الفهم والعلم، إن الفهم هو العلم بمعاني الكلمات عند سماعه خاصة، ولهذا يقال: فلان سيء الفهم إذا كان بطيء العلم بمعنى ما يسمع، ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي، ولا يجوز أن يوصف كلام الله بالفهم، لأنه عالم بكل شيء على ما هو به فيما لم يزل، وقال بعضهم: لا يُستعمل الفهم إلّا في الكلام، ألا ترى أنك تقول فهمت كلامه، ولا تقول فهمت ذهابه ومجيئه كما تقول علمت ذلك. وقال أبو أحمد بن أبي سلمة رحمه الله: الفهم يكون في الكلام وغيره من البيان، كالإشارة ألا ترى أنك تقول فهمت ما قلت وفهمت ما أشرت به إليه. قال الشيخ أبو هلال رحمه الله الاصل هو الذي تقدم إنما أُستعمل الفهم في الإشارة لأن الإشارة تجري مجرى الكلام على المعنى).

يبدو إن المادة مجالها اللغة صرفا، فليس من الاستعمال أن نقول مثلا فهمت ظاهرة المطر، أو فهمت أسباب هذا المرض أو ذاك، اللهم إلّا إذا كان المقصود كلاما عن تلك الظاهرة أو كلاما عن تلك الاسباب، سواء كان الكلام صحيحا بحد ذاته أو ليس صحيحا.

أداة الفهم كما نفهم من المعجم هو القلبُ، والقلب هو العقل، او هو العقل بأوج تألقه وتوقده، والغريب أن هذه المادة لم ترد في القرآن الكريم، وفيما نراجع المعجم نجد إنها لم تحتفل بحضور كبير من حيث الشرح والبيان والتفريعات والتشقيقات بل حتى الاستشهاد عليها من شعر أو نثر معروف، فهل كان هذا نتيجة عدم استعمالها في الكتاب الكريم؟

نقرأ في تعريفات الجرجاني: (الفهم: تصور المعنى من لفظ المتكلم)، وفي التعريف نزعة منطقية، ذلك ما تومىء به كلمة (تصور).

المفهوم مشتق من فهم بطبيعة الحال، وهو ما يجري عليه الفهم، أي أو يقع عليه الفهم، وبالتالي، المفهوم من الكلام هو المعنى الذي يقع في دائرة الفهم.

ولكن هذه الاستعمال اللغوي إنما هو استعمال معجمي بحت، فإن هذه المادة (مفهوم) دخلت عوالم المعرفة بشكل عميق وساحر، وأكثر ما نجدها في الرياضة والمنطق والفلسفة وعلم النفس وعلم أصول الفقه، وفي شتى متنوعة من الاستعمالات كما سنرى.

المفهوم والمصداق

1

هذه الثنائية اللفظية ذات الخلفية الفكرية مطردة الاستعمال في المنطق، أو علم المنطق، ولها باب خاص بها، وهي مدخل لكثير من اشتغالات علم المنطق، خاصة في القضايا والقياس.

ما هو المفهوم هنا؟

صورة ذهنية، هذه الصورة الذهنية مشتقة من منشا خاص بها، لنأخذ صورة (إنسان) في الذهن، سنجد أنها مشتقة من مجموعة أفراد في عالم الواقع (زيد وعمرو وخالد. . .) وهذه الصورة الذهنية تتسم بالإشتراك بين هذه المفردات ونظائرها، تنطبق على كل واحد منهم، تقول: زيد إنسان، عمرو إنسان، وهكذا اطرادا، ومن دون أن نشعر إن هناك تناقضا أو اختلافا أو مفارقة منطقية. . . هي حقيقة مميِّزة، وطاردة، تميز كل فرد من أفراد الانسان عن غيره من أفراد الوجود، وتطرح كل فرد دخيل على مملكة المفهوم مصداقا وانطباقا في الذهن أو الخارج.

الإنسان صورة ذهنية، ليس في ذلك شك، لا وجود لهذه الصورة الذهنية بحد ذاتها خارج الذهن، بل الموجود هم أفراد تتجسد في كل واحد منهم هذه الصورة، على اختلاف في كيفية هذا التجسُّد، وسعته، وصدقه. . .

هذه الصورة الذهنية هي ما به الاشتراك بين الأفراد حصرا، مثل العقل أو الضحك، أو أي مفردة أخرى - والمثال التوضيحي هنا الانسان بطبيعة الحال - محفوظة في كل فرد من الأفراد على نحو الإستقلالية والوحدة - وهناك كلام كثير حول هذا التصور، أي فيما أنَّ المفهوم / الإنسان مثلا / موجود في فرده الخارجي / زيد مثلا /، ولا يعني هذا الاشترك أو الانحفاظ في كل فرد على نحو إنقسام مفهوم الانسان إلى أجزاء أو جزيئيات، وكل فرد من أفراد الإنسان يحوز على جزء أو جزيء من هذا القدر المشترك.

هذه الصورة الذهنية هي المفهوم، وزيد الذي نخبر عنه بأنه إنسان، اي نخبر عنه بهذه الصورة الذهنية المجردة هو المصداق.

يقول المنطق: (المفهوم: نفس المعنى بما هو معنى، أي نفس الصورة الذهنية المُنتزعة من حقائق الأشياء)[1]، وبصرف النظر عن مدى إمكانية معرفة حقائق الاشياء كي يتم استخلاص الصورة الذهنية هذه منها، فإن تحليل المفهوم يفرز لنا على أقل تقدير ما يلي:-

أولا: هناك أفراد يشتركون بقدر من الحقيقة المميِّزة حصرا، كما هو في زيد وعمر وخالد، فهم يشتركون من حيث كون كل واحد منهم إنسانا، بصرف النظر عن حقيقة الإنسان هنا، المهم هو هذا القدر الجامع بين كل إفراده من دون استثناء، وهناك الكثير من النقاش حول هذه النقطة بالذات، قد نأتي عليها لاحقا.

ثانيا: إن العقل قادر على استخلاص هذه الحقيقة المشتركة، أو بتعبير أدق القدرالمشترك بين هذه الافراد، ترى هل تُركت هذه النقطة بلا اعتراض ونقاش وكلام؟

ثالثا: إن هذا القدر المشترك الحصري يتجسَّد بكونه صورة ذهنية، وهذه الصورة الذهنية ليس لها واقع خارجي يمثلها، بل الموجود أفراد هذه الصورة، أفراد هذا القدر المشترك الحصري، وهم هنا كل من يصدق عليه عنوان إنسان، وفي هذه النقطة بالذات يضع المناطقة عدَّة ملاحظات توضيحية، بعضها بمثابة جواب على بعض الاسئلة.

الملاحظة الأولى:

قد يتوهم بعضهم ان الصورة الذهنية هنا تعبير موضوعي عن شكل هندسي أو شبحي أو ما شابه ذلك، ولكن الصورة الذهنية هنا بمثابة حاكي عن شيء، وليست شكلاً هندسيا، ولا شبحاً وهميا، ولا خيالاً طارئا، والحكايةُ على أنحاء، ليس محل تفصيلها هنا.

---

(1) الحيدري، رائد، المقرر في شرح منطق المظفر، طبع الأميرة للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، سنة 2008، الطبعة الاولى، ص102.

الملاحظة الثانية:

إن المفهوم ليس كليّاً دائما، كما هو مفهوم إنسان وطير وحيوان... هذا الفهم خاطيء، فإن المفهوم قد يكون جزئيا، مثل مفهوم زيد أو هذه الشجرة، فزيد له صورة ذهنية خاصة به، وتصدق عليه خارجا.

الملاحظة الثالثة:

إن مصداق المفهوم لا يشترط أن يكون كثيرا، بل ربما المصداق واحد، كما هو في واجب الوجود، أي الله بلغة الأديان، وإنما العبرة في كون المفهوم قادراً على استيعاب ما يمكن أن يكشف عنه الواقع من أفراد آخرين أو يفترضه الذهن من أفراد يجمعهم ذلك القدر المشترك الحصري الذي يمثله المفهوم، فهؤلاء قد لا يكون لهم أي واقع خارجي، ولكن لو فُرِض وجودهم خارجا، فإن كل فرد من هؤلاء الأفراد يصح أن يكون مصداقا لذلك المفهوم، فليس المعيار هنا كميّاً، بل المعيار خصائص تتسم بصلاحية الإنطباق، فلو أن مفهوم (إنسان) له مصداق واحد، هو (زيد) على سبيل المثال، فذلك لا يُخرجه عن كونه مفهوما، بلحاظ إنه يصدق على آخرين فيما لو تم اكتشافهم مثل عمرو وخالد وإلى ما شاء الله، ولكن هناك اتجاه ينزع إلى تسمية المفاهيم التي لا مصداق لها بسبب كونها من صنع الوهم، أو الخيال، أو الفكر الخاطيء، هذه المفاهيم يسميها بعضهم بـ (المفاهيم الخالية)، بسبب إن مصداقها (صفر)، وذلك مثل مفهوم (عنقاء)، حيث لا صحّة لوجود مثل هذا المخلوق، ولكن إذا كان لمفهوم (العدد) مصاديق مثل (2، 100، ...250) حيث كل ذلك في صقع الذهن، تُرى هل العدد (2) هنا، أي في مجال حمل العدد عليه، هل هو تصور جزئي كما هو زيد، أم هو تصور كلي كما هو تصور إنسان، وإذا كان تصورا كليا فما هي أفراده؟

الملاحظة الرابعة:

لا يشترط في المصداق أن يكون له وجود خارجي، بل يمكن أن يكون هو الآخر ذهنيا، كما هو في الإنسان عندما نحمل عليه بأنه نوع على سبيل المثال، فالإنسان في قولنا (الإنسان نوع) موجود ذهني، وهو مصداق (نوع) الذي هو موجود ذهني كذلك.

الملاحظة الخامسة:

إن المصداق قد يكون جزئيًّاً قائماً بنفسه، كما هو في (زيد) في حكمنا (زيد إنسان)، فـ(زيد) هنا جزئي حقيقي، أي جزئي بحق وحقيقة، لا ينطبق على غيره، متحد بنفسه، ولكن في قولنا: (الفرس حيوان) فإن الفرس ليس جزئياً حقيقيا، بدليل صدقه على هذا الفرس وذاك، بل هو جزئي إضافي، لوحظ فيه إضافته إلى كلي أوسع منه، الذي هو الحيوان هنا.

الملاحظة السادسة:

ربما يُثار استغراب فيما لو قيل إن الجزئي من حيث هو... هو كلي مفهوما، فإن زيداً جزئي، وهذه الشجرة جزئي، وهكذا، فهنا نلاحظ صدق مفهوم الجزئي على أكثر من فرد، وبالتالي، الجزئي من حيث هو... هو مفهوم كلي.

الملاحظة السابعة:

ولكن ألا يصدق مفهوم / إسم (الحرف) على الحرف (في) والحرف (على) والحرف (إلى)، فنحن في حديثنا العادي نقول: (في: حرف جر) كذلك فيما يخص بقية حروف الجر، فكيف نخبر عن الحرف بإسم، حيث اخبرنا عن (في) بـ(الحرف) فيما هما مختلفان، أين كلمة (الحرف) الأسمية من كلمة (في) بلحاظ هويتها الاولى، أي باعتبارها حرفَ جرٍّ له خصائصه وهويته المباينة؟

هناك جواب وفي صيغة حمل يسمى الحمل الاولي، فإن مفهوم (الحرف) يحمل حملا أوليًّاً على حروف الجر، فإن الحمل هنا هو قدر مشترك حصري بين حروف الجر، الأمر الذي خوَّل له حق الانطباق على كل حرف من هذه الحروف، رغم إن حروف الجر في الواقع هي ليست أسماء، ولا تحمل صفة الحرف بهويته الاسمية الجامعة لأفراد حروف الجر.

2

إن مفهوم (المفهوم) بهذه المقتربات والحدود تحول إلى مدخل عريض لتصنيف وضبط التفكر البشري، فقد ترتب على ذلك موضوعات منطقية مهمة، مسؤولة عن توجيه العقل البشري لقرون، وهي وإنْ كانت مُتضَمَّنة طيًّاً في طبيعة

وخطوات التفكير الانساني من دون الوعي بذلك في غالب الحياة العامة، ولكنَّ أخراجها على شكل فكر مكتوب ومبرمج ومقنن أسهم كثيرا في دفع مسيرة العقل البشري إلى الأمام.

إن ما يعرف بموضوع النسب الأربعة (التساوي، العموم والخصوص من وجه، العموم والخصوص، العموم والخصوص مطلقا، التباين) إنما انبثقت من طرح قضية المفهوم بهذه الصيغة، أو ترتب عليها لأنها بمثابة البنية التحتية لترسيم موضوعة الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل، العرض العام، العرض الخاص)، وربما حتى موضوعة التعريف، بل ذلك حتما، وفي ذات السياق قضية البرهان، فضلا عن ذلك، بل وأسبق من ذلك مشروع التصنيف والتقسيم الذي يعد انتصاراً هائلا ومهماً في مسيرة الفكر البشري.

المفهوم تارة نتناوله كمفهوم بحد ذاته، اي ذات الكلمة، ذات العنوان، ذات المادة المعجمية، مستقى من مادة (ف، ه، م)، على صيغة اسم مفعول (مفهوم) شيء، والمفهوم المشخَّص، القدر المشترك المستل من مجموعة أفراد حقيقيين أو مفترضين، كما هو الحال مع مفهوم (إنسان) أو (جبل) أو (لون) شيء آخر، وبعبارة أوضح، إننا مرّة نتحدث عن المفهوم نفسه، عن مضمونه بحد ذاته، وتارة نتحدث عن مفهوم (إنسان)، الأول هو الذي يهتم به المنطقي، واهتمام المنطقي بالثاني عرضاً لا جوهرا، ربما من أجل التوضيح، أو من أجل تحصيل معارف مترتبة على المفهوم المسمَّى، فيما الصميم من اهتمام المنطقي هو المفهوم بأم رأسه، المفهوم بما هو مفهوم.

إذن يمكن أن يتأسس لنا علم بعنوان (علم المفهوم)، وهذا العلم يتجه نحو دراسة المفهوم كأحدى آليات المعرفة، كيف ينشا، وما هي مناشيء إنتزاعه، ومتى يصح، ومتى يكون اشتقاقه خطأً او وهما، وتاريخه، وما هي العوامل التي تؤثر في صحته وعدم صحته، والاستعمالات المتعددة لذات المصطلح من حيث هو، وهل هناك مفاهيم متعددة بتعدد العلوم والمعارف، أو هل هناك استعمالات متعددة لذات المادة، وما شابه ذلك..

هناك أكثر من مشكلة تواجهنا في التعامل مع المفهوم، فتارة نستخلص قدراً مشتركاً على الحصر بين مجموعة أفراد، أي مفهومٌ ما، فهو بمثابة قدر مشترك

حصريا، ولكن نخطا في تصنيفه فيما أردنا دَرْجهُ تحت عنوان من عناوين الكليات الخمسة، فـ(الضحك) كما يقولون وعلى سبيل المثال يُعتبر كلياً مشتركاً بين أفراد الإنسان، إنه مفهوم ولا شك، ولكن بدل أن ندرجه تحت عنوان العَرَضْ الخاص قد نجعله فصلا، وتترتب على ذلك مفارقات في تحليل وتركيب الافكار، وهو خطا ليس في ذمة المفهوم مبدا أوتطبيقا، بل في ذمة الفهم الملتبس في التفريق بين الفصل وبين العَرَض الخاص في كليات المنطق الخمسة المعروفة.

مفهوم السرعة تارة يؤخذ بلحاظ طبيعي، بلحاظ أفراده - هذا المثل فيه كثير من اللبس - هو قدر مشترك، مستل من هذه السرعة المحفوظة في السريع أو ذاك وغيرهما، وعندما يتحدث الفيزيائي عن السرعة لا يضع في تصوره سرعة هذا الجسم أو ذاك، بل السرعة من حيث هي سرعة، وعندما يكتشف السرعة والمسافة والزمن إنما يكتشف علاقة بين مفاهيم، وليس علاقة بين مصاديق رغم أن الاخيرة هي المنشا في التحليل الأخير، ولذلك يمكن اشتقاق معادلة بين هذه المفاهيم، كأن نقول: (السرعة تساوي المسافة تقسيم الزمن)، وهناك من يطلق على مثل هذه المعادلة من حيث سريانها على المفاهيم المذكورة ضمن العلاقة المذكورة بـ(مصداق القضايا).

السرعة مفهوم فيزيائي، ولكن خصائص هذا المفهوم من حيث استخراجه، ومن حيث انطباقه على أفراده، ومن حيث تصنيف موقعه من الكليات الخمسة، ومن حيث شروط الإخبار به، أو عنه، كل هذه الأمور وغيرها ذات علاقة بها ليست من اختصاص الفيزياء، بل من اختصاص المنطق وربما الفلسفة أيضا.

إن التفريق بين المفهوم من حيث انتماؤه العلمي والفني والأدبي شيء، ومن حيث إنتماؤه الى مملكة المنطق والفلسفة شيء آخر، وكثيرا ما يقع اللبس في هذه النقطة الحساسة، فيدخل ما هو من نصيب العلم والأدب في خانة المنطق والفلسفة، والعكس أيضا.

العلاقة بين المفهوم والمصداق الخارجي يواجه اكثر من مشكلة، ومنها كيفية صدق الذهني على الخارجي، فالذهني مجرَّد، غير منقسم، بسيط، لا تترتب عليه الأثار، كما هو في (هذه النار)، فهي مصداق خارجي للنار الذهنية، هي مصداق خارجي، مادي، واقعي، يترتب عليه الإحراق والدفيء والاشعاع،

ولكنَّ مفهومَها الذهني الذي ينطبق عليها مجرَّد، وليس هناك إحراق ولا دفيء ولا اشعاع..

المفهومُ كليٌّ، ولكن ينبغي أن لا يغرينا هذا (الكلي)، لانه في النتيجة جزء تحليلي، فإن الحيوانية جزء تحليلي من الإنسان، الحيوانية أصلا إنعكاس للإنسان، العام / الكلي إنعكاس للخاص / للجزئي، وذلك عكس ما يتبادر إلى الذهن بدءا، بفعل التأثر بإيحاءات اللفظ.

تربط اللغة مواضعةً بين الشجرة كـ(تصور) مجرَّد وبين الكلمة التي تدل عليها، هذا صحيح، ولكن هل يمكن تصور شجرة بلا لواحق، كأن تكون أغصاناً أو أوراقاً أو ثمراً أو جذوراً أو لوناً أو طولا؟

ينفي بعضهم ذلك، بل ربما يذهب إلى أن الكليات مجرد وهم، وفيما دققنا النظر فيها لوجدنا إنها جزئيات أساسا.

ماذا سيكون الموقف لو أن بعض الناس نفوا مثل هذه الإمكانية ذهنيا من خلال تجاربهم الذهنية الخاصَّة بهم، فيما ادعى آخرون العكس من خلال تجاربهم الذهنية أيضا؟

لا يمكن تعميم التجربة الأولى ولا التجربة الثانية، ولا يمكن أن ندخل إلى صندوق الذهن البشري لنكتشف السر هناك.

الحكم على الإنسان بأنه حيوان ناطق، أو حمل مفهوم الإنسان على زيد وعمر وخالد قد يشفع بوجود هذا الكلي المجرَّد تماما، ولكن ربما يكون الجواب بأن الحكم بـ(كليّ) مثل الإنسان على (جزئي) مثل زيد دليل واضح على هذا الكلي المجرّد، بيد أن عملية الحكم بالكلي (إنسان) على الجزئي (زيد) بحد ذاتها لا تبرهن أن تصور الإنسان في الذهن مجرّد بالضرورة من لاحقٍ أو قيدٍ ما في داخل أذهاننا.

الإنسان كليٌ..

الإنسان يوصف كليا تارة من حيث هو بما هو، أي حيوان ناطق، وهو ما يعرف عندهم بـ (الكلي الطبيعي)، وهذا الكلي كما يدَّعون موجود في خارج الذهن بلحاظ وجوده في أفراده، وربما لهذه العلَّة يُسمَّى بالطبيعي، وهناك كلام

طويل حول ادعاء وجود هذا الكلي خارجا بوجود أفراده الخارجية، وتارة يلاحظ العقل مفهوم الوصف وحده، اي الكلي بلحاظ إنطباقه على كثيرين أو لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، مجرَّدا عن كل مادة مثل إنسان أو شيء آخر، ويسمونه الكلي المنطقي بسبب إنَّ علم المنطق يتحدث عن الكلي من دون حمله على مادة كأن تكون الانسان أو المعدن، ويقولون إنه موجود في الذهن صرفا، أي من المعاني الذهنية الخالصة، وتارة يكون بلحاظ الإنسان بوصفه كليا، أي موصوف بالكلية، أي يقولون: الإنسان كلي لا يمتنع صدقه على كثيرين، وهذا يسمونه بالكلي العقلي.

الحديث عن أنواع الكلي ليس بهذه السهولة، وليس قبوله ايضا بهذه السهولة، بل هناك كلام كثير حوله، يأتي في الكلام عن الكلي مستقلا.

يقول الشيخ المظفر وهو يشرح أنواع الكلي: [فإن لاحظ العقل (والعقل قادر على هذه التصرفات) نفس ذات الموصوف ..] / المقرر، ص154 / ولحن المصنف يفيد أنه ربما اعتمد في تقرير هذه التقسيمة، في قسم الكلي الطبيعي على أقل تقدير على تصرفات الذهن، ولكن هل هو إلّا تصرف ذهنه حصرا؟ وكيف يمكن تعميم التجربة الذهنية الشخصية؟ إن تصور الشجرة بلا أغصان وبلا جذور وبلا ثمر وبلا أوراق وبلا لون وبلا وزن وبلا اي مادة أخرى قد يكون عسيرا على بعض الاذهان، بل قد يخبرنا كثيرون بانهم يستحيل عليهم مثل هذا التصور، أي تصور الكلي، فهل يحق لنا تعميم هذه التجربة واستحداث قاعدة أو مفهوم منها؟!

ولكن في البين سؤال آخر، إذا كان من السهل أن نتمثل زيدا صورة ذهنية، فكيف نتمثل الحب صورة ذهنية أو العدل؟ ليس الجواب على هذا السؤال بتمثلات نموذجية مستقاة من أمثلة خارجية، أي من حب قيس لليلى العامرية، لأن المطلوب هنا المفهوم الذي يصدق على هذه التمثلات الخارجية.

المفهوم هذا، أي المفهوم المنطقي، الذي يتحدث عنه المنطق بلا مادَّة، هل له مفهوم أيضا، ما هو مفهوم المفهوم؟

إن المفهوم بحد ذاته ليس نهاية المطاف، بسبب كونه هو الآخر له مفهوم، اي هناك مفهوم المفهوم، وبالتالي، ما هو مصير هذا التسلسل الرهيب؟

في أصول الفقه

1

المعنى اللغوي للمفهوم صار واضحا، هو ما يُفهَم من الكلام، سواء كان هذا الكلام لفظاً مفردا، أو جملة، وربما تكون الدلالة بالمطابقة، كما هو فهمنا من لفظة (ماء)، حيث تدل دلالة مطابقة على هذا السائل الذي يرفع عطشنا، وكما هو فهمنا من قولك: (الحديد يتمدد بالحرارة)، فالمطابقة في الفهم واضحة، جلية، بل هي الموقف العام في التعاطي البشري كلاما وحوارا ومعاملة، الماء يدل على الماء هنا، والحديد يتمدد بالحرارة تعني أن هذا النوع من المعدن إذا تعرض للحرارة فسوف يتمدد، فهذه دلالة مطابِقة، ليس هناك عناء في اكتشاف العلاقة بين الدال (اللفظ، الجملة) و(المدلول)، ولكن ألا تدل لفظة (دار) على أحد غرفه؟ إنها أيضا نوع من أنواع الفهم، فهمُ الدلالة، فهنا لفظ الدار يدل على جزئه، كأن تكون غرفة الاستقبال، وهذه دلالة تضمنية، وهي تندرج تحت الدلالة المطابقية بكل جلاء، فلو لم تكن هناك دلالة تطابقية، اي دلالة لفظ على كل معناه، لا تتوفر فرصة اجتراح الاستعمال التضمُّني لأي لفظ، ولكن ربما يدل اللفظ على مدلول بشكل غير مباشر، وهو ما يسمونه الدلالة بالالتزام، فإنك تفهم من لفظة (سقف) أو تنقلك لفظة (سقف) الى لفظة (جدار)، لوجود ملازمة ضرورية بين السقف والجدار، فلا سقف بلا جدار كما هو واضح، ولكن هذه دلالة ليست مطابقية ولا تضمّنية، فإن دلالة لفظ السقف غير دلالة لفظ جدار بالكمال والتمام، لانه شيء آخر، ولا الجدار جزء من السقف، ولكن لما كان يستحيل أن يكون هناك سقف بلا جدار، كان هناك تلازم بين الدلالتين، مما يوفر حالة فهم جديدة من لفظ سقف، فهمٌ ينتقل بك إلى لازمه، ولازمه هو الجدار، لازم السقف الجدار، والجدار هو الملزوم، فيدل لفظ السقف على الجدار باللزوم وليس بالتطابق أو التضمُّن.

المفهوم في العرف الاصولي ليس له علاقة بهذا السرد اللغوي الباده تقريبا، فهو قبل كل شيء يتعلق بالجمل التركيبية وليس بالافراد، أي ليس له علاقة باللفظ المفرد، وثانيا هو يتعلق بالمدلولات الالتزامية وليس المدلولات التطابقية والتضمُّنية، وثالثا لا تشمل بركته كل مدلول إلتزامي، فليس كل مدلول

إلتزامي تناله بركة العنوان، أي المفهوم، فانت قد تستفيد من الأمر بالصلاة حرمة تركها وهو ما يتصالح عليه الأصوليون بـ(الضد العام) أو حرمة الأكل وهو ما يتصالح عليه الأصوليون بـ(الضد الخاص)، فهمُنا المباشر هو وجوب إداء الصلاة، ولكنْ فهمُنا غير المباشر هو حرمة الترك، أو حرمة الأكل، لا يجوز لك ترك الصلاة أو الأكل إبّان إدائها، هناك فهم مطابقي، وهناك فهم بالملازمة، فإن حرمة الترك ليست مستفادة بشكل مباشر من الأمر بالصلاة، أبدا، بل العقل استفاد ذلك من قاعدة أخرى، تقول، إن الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده، فما دام هناك أمر بالصلاة، فإن هناك نهيا عن تركها، وحسب لغة الاصوليين، أن حرمة ترك الصلاة هي مدلول إلتزامي للأمر بالصلاة، وانت قد تستفيد وجوب المقدمة من وجوب ذيها، كما هو بالنسبة لوجوب الوضوء في ضوء وجوب الصلاة، باعتبار الوضوء مقدمة للصلاة، ولكن كلا الالتزامين لا يعتني بهما الأصولي في مقام موضوع المفهوم... لم يندرجا في خانة المفهوم الذي يبحث عنه الأصولي، فالمفهوم الأصولي له تعريفه وقوانينه الدقيقة، وشروطه وفلسفته، كل مفهوم هو التزام، ولكن ليس كل التزام هو مفهوم، فهناك علاقة عموم وخصوص من وجه طبق نظام النسب الأرسطي المشهور.

ولكن كيف؟

2

يعرِّفون المفهوم الأصولي: (مدلول إلتزامي يعبِّر عن انتفاء الحكم المنطوق عند إنتفاء قيده).

هذا هو التعريف الساري، فهو مدلول، والمدلول ما يستفاد من دال، كأن يكون الدال لفظا أو إشارة أو علامة، وهنا ينصرف الى اللفظ بلا شك، ولكن لأي لفظ مدلول مطابقي ومدلول تضمني ومدلول إلتزامي، وقد مرَّ بيان ذلك، وبالتالي، لا علاقة للمفهوم هنا بالدلالة المطابقية ولا الدلالة التضمُّنية، وإنما بالدلالة الالتزامية، وهو صريح التعريف كما لا يخفى، وجوهر المفهوم فيما نحن فيه حكم، وهذا الحكم منطوٍ أو مختفٍ في أعماق الحكم الذي نفهمه مبشارة من الجملة، أي الحكم المنطوق، ولكن استفادة هذا الحكم المخفي، المنطوي، يتوقف على إنتفاء قيد الحكم المنطوق، ومثاله: (إذا جاء زيد

فأكرمه)، حيث منطوق الجملة واضح، إنه يفيد وجوب إكرام زيد عند مجيئه، فوجوب إكرام زيد متوقف على مجيء زيد، الأخير هو قيد الحكم، وعليه، فيما لو لم يجيء زيد، يكون القيد قد انتفى، مما يترتب على ذلك حكم آخر، مفاده، عدم وجوب إكرام زيد، وصياغة القضية تكون بالشكل التالي: (إذا لم يجيء زيد لا يجب إكرامه)، إنها لغة الإنتفاء بسبب الإنتفاء، إنتفاء وجوب (الإكرم) بسبب إنتفاء (المجيء)، نحن بين يدي أفق فكري منطقي تأسيسي، بين يدي أفق يتعالى على الأمثلة والشواهد، هناك معادلة رياضية.

الانتفاء هنا هو الجوهر، هو المؤسِّس، فمجرد أن ينتفي القيد يتحقق حكم جديد، وهذا الحكم الجديد يكون على حساب ضحيَّة، الضحيَّة هي حكم المنطوق، إنتفاء القيد هو السر، ولو لم ينتف القيد فإن موضوعه المشروط به يقاوم الإفناء، يقاوم أي محاولة لمحوه أو تغييره..

ولكن ما طبيعة هذا الإنتفاء؟

هذا السؤال يدخلنا في عالم المفهوم عميقا، هناك نظفر على سر الاكتشاف، اكتشاف المعادلة الخطيرة، إن المنتفي ليس حالة من حالات حكم المنطوق، ليس حصة من حصص الكرم، فأنت غير مرغم على ترك كل أنواع الكرم بحق صديقك فيما جاءك أمر يقول لك: (لا تكرم صديقك المشاغب)، فقد تكرمه بداع الصداقة ذاتها، أو بداع الفقر، أوبداع العلم، فالنهي المتوجه إليك حسب منطوق اللغة هو نهي حصة خاصة من الكرم بحق هذا الصديق، فيما الكرم عنوان عريض، له حصص كثيرة، إنه روح تسري في أكثر من جسد، فهناك أكثر من مسوِّغ للكرم، أكثر من مبرِّر، وفيما ينتفي أحد المبررات او المسوِّغات قد يتحرك في وجدانك مسوِّغ آخر، فتتكرم على هذا الصديق المشاغب رغم النهي عن إكرامه بلحاظ هذه الصفة..

إن الانتفاء في لغة المفهوم الأصولي يسري إلى كل موضوعات المنتفي، كل حصصه، كل أفراده، كل صوره، كل حالاته، كل عناوينه الفرعية، المنتفي هو طبيعي الحكم، طبيعي الإكرام، وليس أنموذجا واحداً من أنمذجة الكرم، فعندما تسمع مولاك يقول لك: (إذا جاءك زيد أكرمه)، وفيما لم يجيء زيد، فإن كل ألوان الكرم بحق زيد هذا منتفية، وبالتالي، يكون مدلول (إذا لم يأتك زيد

لا تكرمه) يستوعب كل أنمذجة الكرم، هذا هو المفهوم الأصولي، إنه تاسيسي لعملية تنظيم عقلي استنتاجي.

هنا قد يختلف مغزى ومسيرة المفهوم بمعزى ومسيرة قاعدة احترازية القيود كما يطلق عليها الاصوليون.

كيف؟

تسمع مولاك يقول لك: (إكرم العادل) أو (إكرم الفقير)، فأنت ملزم حينها بأن تكرم (زيداً) من الناس بسبب كونه عادلا، المولى يريد ذلك، لأنه قال ذلك، ولو لم يرد ذلك ليس مضطرا أن يقيد إرادته بهذا القيد، فهو مولى، وكلامه ليس عبثا، إنَّه قاصد، هادف، بلحاظ هذه المقتربات فأنت ملزم بإكرام (زيد) لأنه فقير أو لانه عادل، ولكن ما هو الموقف فيما لو لم يكن زيد عادلاً ولا فقيرا؟

هل الموقف يجسِّد نهاية مفجعة لهذه الفضيلة بحقك تجاه زيد هذا؟

لا بطبيعة الحال..

فأنت قد تكرمه بعنوان آخر لا يمت بصلة الى العدالة أو الفقر، وما أكثر هذه العناوين..

إذن هناك إنتفاء حقا، ولكنَّه إنتفاء مُحصَّص، مُسمَّى بقسوة، إنتفاء له عنوانه المُحدَّد، ليس هناك إنتفاء بالكامل، بدليل إنك تكرمه صديقًا وفيا، فيما هو ليس فقيراً ولا عادلا.

هنا يبرز المائز بين قاعدة احترازية القيود وبين المفهوم، هناك انتفاء جزئي، محدود، مسمى، هنا انتفاء بالكامل، الانتفاء بالمفهوم الأصولي إنتفاء طبيعي الحكم، كل حصص الكرم، فيما في قاعدة احترازية القيود انتفاء محدود، معيَّن، مُسمَّى حقا، إنتفاء حصة واحدة أو حصتين، ولكن ليس كل الحصص، وما اكثرها بطبيعة الحال.

3

ويتفرَّع الحديث طويلاً حول المفهوم في علم الأصول، والعتبة الأولى في هذا التفريع توزيعه على نوعين أو قسمين:

الأول: مفهوم الموافقة، وهو: [أن يكون المسكوت عنه، وهو المسمَّى بغير محل النطق، موافقا في حكم المذكور المسمَّى بمحل النطق، ويسمى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى، وأما الحنفية فيسمونه دلالة النص مثال قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ فُعلِمَ من حال التأفيف، وهو محل النطق حال الضرب، وهو غير محل النطق مع الاتفاق، وهو إثبات الحكم فيهما، وقوله تعالى: (من أهل الكتاب منْ ان تأمنه بقنطار يؤدِّه إليك) فعلم منه عدم تأدية ما فوق القنطار، مفهوم الموافقة تنبيه بالأدنى على الأعلى، كالتنبيه بالتأفيف على ما فوقه وهو الضرب، أو بالأعلى على الأدنى كالتنبيه على ما دونه، فلا عبرة في مفهوم الموافقة بالمساواة. . .][2].

فمفهوم الموافقة حكم أستفيد من منطوق الكلام، هو مدلول إلتزامي للمنطوق، فقول القرآن الكريم: (ولا تقل لهما أفُ) يدل على حرمة التأفيف رأسا، مطابقةً، ولكن يدل على حرمة الضرب بالمدلول الالتزامي، فإن لازم حرمة التأفيف حرمة الضرب، أو التحقير، أو الإذلال، وربما يقول الأصوليون مضيفين: (ذلك من باب أولى)، ومن الواضح أن الذوق يدخل هنا بشكل وآخر، أو لنقل الوجدان، أو لنقل البداهة، أو لنقل العرف، فما يدرينا لعلَّه في مجتمع ما، لا يكون الضرب أولى بالإهانة من التأفيف؟ هذه القضية ربما تخضع في كثير من الأحيان إلى المناخ السائد ثقافياً وحضاريا، وربما تخضع الأولوية هذه الى اعتبارات أخرى، مثل الزمن، الحضور، الكيفية، وما شابه ذلك.

إن التسمية أو التوصيف بـ(الموافقة) لم يأت مجازفة، فإن كلّاً من التأفيف والضرب بمثابة إهانة، إيذاء، ضرر، وفي نفس الوقت إنَّ كلًّا منهما في طول الآخر وليس في عرْضِه، فإن أحدهما أشد، أمضى، أضر، هناك حضور مشكَّك بين لون وآخر من التحقير أو الإيذاء أو الضرر، وهذا الترجيح لا يجد مكانه من المشروعية لو لم تكن هناك روح واحدة تسري في مفردتي الضرب والتأفيف، ومن هنا توفرت فرصة الاستنتاج، استنتاج المفهوم من المنطوق، وإلَّا ليس هناك مناسبة أن نستنتج من تحريم التأفيف تحريم البيع والشراء مع الوالدين، ولكن

(2) التهناوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 3، ص475.

أعود لأقول، إن تريجح مادة على أخرى في مثل هذه الاحوال يعود إلى الثقافة السائدة بشكل عام.

نقطة أخرى جديرة بالنظر والالتفات هنا، حيث يفيد الأصوليون، بأن المدلول الالتزامي ينبغي أن يوافق المطابقي سلبا أو إيجابا، فإذا دلَّ المطابقي على حرمة (التأفيف)، فإن مدلوله الالتزامي يلحق به حكما، أي هو حرام أيضا، يكسب (الضرب) هنا عنوان الحرمة تبعا لحرمة ملزومه!

هناك تبعية في نوع الحكم، إنْ كان هناك حرام، فهنا أيضا حرام، والعكس بالعكس، وبالتالي، يتبلور مصطلح الموافقة أكثر، فان التطابق في هوية الحكم نوع من الموافقة بطبيعة الحال.

يناقش السيوطي هذه التسميات بدقة، ففيما كان المدلول الالتزامي مساو لمدلول المطابقة، فهو (لحن الخطاب)، كما هو في قوله تعالى: (إنَّ الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) حيث يدل على تحريم التحريق، أقصد تحريق أموال اليتامى، لانَّ النتيجة واحدة، سوء أكلنا أموال اليتامى ظلماً أو حرَّقنا هذه الاموال، هناك تساو بين مدلول المنطوق ومدلول المفهوم، بسبب وحدة النتيجة، التي هي إتلاف مال اليتامى، ولكن إذا كان المفهوم إلتزاما أولى من المنطوق، كما هو في حال الضرب المستفادة حرمته الأشد من التأفيف، فهو (فحوى الخطاب).

ترى هل الأساس في توجيه السيوطي سليم؟

هل حرق أموال اليتامى كما هو أكلها؟

إن النتيجة تختلف من حيثيات كثيرة، هل الآثار الواقعية المترتبة على أكل مال اليتامى ظلماً كما هي الاثار الواقعية فيما حرَّقنا هذا المال؟

أن المسالة ذوقية.

نقول الآية الكريمة: (ومنْ أهل الكتاب منْ ان تأمِنه بقنطار)، وحسب آليات وتقنيات دليل مفهوم المطابقة، إنّه من باب أولى أنْ لا تؤمنه بغرام من الذهب أو الفضة..

ولكن هناك من لا تمنعه كرامته من سرقة قنطار من الذهب، فيما يمتنع من سرقة غرام من الذهب، ولعلم النفس قراءته الخاصة في هذه الأحوال، ربما يقولون إن هذا أمر ينتمي إلى مملكة الشذوذ والمرض، والكلام يمت بصلة إلى حالات السوية والاعتدال في المزاج والفكر، وإذا كان هذا صحيحا، يكون دليل مفهوم المطابقة ليس ضروروريا، وهو ليس غريبا، لأن مواد هذا القياس اعتبارية، ليست كونية، ولا عقلية، تعتمد على إمضاء الاديان والأخلاق والعادات والتقاليد، ولكن هل ينفي هذا القول بأن أصل دليل مفهوم المطابقة بمثابة مشروع استدلالي يملك رصيده من تسليم العقل وإمضائه؟

الثاني: مفهوم المخالفة، ويعني كما هو نص صاحب (كشّاف اصطلاحات الفنون: (أن يكون المسكوت مخالفا للمذكور في الحكم إثباتاً ونفيا، ويسمَّى دليل الخطاب، وسمَّاه الحنفية تخصيص الشيء بالذكر. . .)[3].

ومن الطبيعي أن يمتاز أو يتميَّز أو بعبارة أدق يختلف عن مفهوم المطابقة، فأين هو ضابط الأختلاف؟

إذا قال لك أبوك إذا جاءك صديقك فاكرمه، فإنك مجبر أن تكرم صديقك، لان مولاك أمرك بذلك، واستفادتُك هذا الأمر مباشر ومن دون عناء، فهذا دليل مطابقة بطبيعة الحال، وفيما يثبت عليك هذا الحكم، فأنت متحرر منه عندما لم يجيء، أي لا يجب عليك إكرامه إذا لم يات، وهذا مدلول إلتزامي بلا شك، أي أستفدته بصورة غير مباشرة من المدلول المطابق، فلو لم يكن هناك مدلول مطابقي لا ينشأ مدلول إلتزامي.

واختيار لفظ المخالفة هنا في محله تماما، فهناك مفارقة أو مفارقتان بين المدلولين، رغما أن أحدهما منشأ الثاني بشكل من الأشكال، ففيما حقيقة المدلول المطابقي الثبوت، فإن حقيقة المدلول الالتزامي النفي، ورتبة المدلول الالتزامي ليست على طول رتبة المدلول المطابقي، كما هو الحال في العلاقة الطولية بصورة وأخرى بين المدلولين المطابقي والالتزامي في مفهوم المطابقة.

---

(3) التهناوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 3، ص475.

4

من خلال سرد بعض الأفكار بمعيَّة بعض الأمثلة التوضيحية يشخص لنا المفهوم بالمنحى الأصولي نظاماً علائقيا إذا صحَّ التعبير، المفهوم لا يكمن سرُّه في موضوع القضية، ولا في محمولها، بل يكمن السر في صقع العلاقة بين الموضوع والمحمول بصرف النظر عن هوية أو شخصية الموضوع أو المحمول.

المفهوم يرجع إلى قضية، إلى قضية بحاق العلاقة وليس بحاق موضوعها أو محمولها، سواء كانت القضية حملية أو شرطية، انتفاء حكم المنطوق عند انتفاء قيده، هكذا يعرِّفون المفهوم، ومن خلال تسريب النظر إلى التعريف يتمظهر لنا الانتفاء منصبَّاً على العلاقة، لأننا نتحدث عن معادلة وليس عن أطراف معادلة، فعندما ينتفي القيد ينتفي الحكم، وهذه المسيرة تكشف لنا عن معادلة جديدة، لها موضوعها الجديد ومحمولها الجديد، ولكن هذه الجدة لا تعفيها من كونها حقيقة كانت تتخفى في أعماق المعادلة الأم، المعادلة الأولى (إذا جاء زيد فاكرمه)، فإنَّ: (إذا لم يجيء زيد فلا تكرمه)، مسيرة علاقة بالصميم، ومن ثم، ظهور مخفي بارع، كان يتستَّر بظهور مُهيمن، تجلَّى للعمل العقلي فجأة، إنها ظلٌّ كامنٌ، حقيقة كامنة، والآن حان وقتُ سطوعها بقوة، وربما بأقوى ما تكون عليه المعادلة الأم، بل أقوى فعلا، فإن اشتراط إكرام زيد بالمجيء (دونَ) نفي حقِّه في الإكرام بانتفاء الشرط سعةً وعمقاً وحركةً، بل هذا الانقلاب مدعاة تنشيط الفكر، ومدعاة مد مساحة النظر والبحث عن مفردات جديدة، وحقائق مخفية. . . ثروة بكل معنى الكلمة.

تتنوع وتتعدد العلاقات بين الأشياء والظواهر في الكون والمجتمع، هناك علاقة السببية (الحديد يتمدد بالحرارة)، وهناك علاقة الاتفاق (كلما جاء زيد إلى الملعب حضر عمرو) وذلك فيما كانت الظاهرة تتكرر حيث نفهم إن هذا التزامن عرضياً وليس سببيا، وهناك علاقة معلولين لعلة واحدة، كما هو في الحرارة والاحراق، فإنهما معلولان للنار، وهناك علاقة اللزوم بالمعنى الأخص، حيث يكون المعلوم بالمعنى الأَخص هو: (ما يلزم من تصوُّر ملزومه تصوُّره بلا توسُّط ثالث، كما هو في تصورنا للحرارة من تصورنا للنار)، واللزوم بالمعنى الأعم، حيث يكون المعلوم بالمعنى الأعم هو: (مايلزم من تصوره وتصور الملزوم

وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة، اي لو تصورنا الأثنين وتصورنا الاربعة، وتصورنا النسبة بين الاثنين والأربعة فسوف نجزم بأنها نصف الأربعة، فلولا تصور النسبة بينهما ربما لم نصل الى هذه المعرفة الجديدة، أي الأثنين نصف الأربعة)، وغيرها من العلاقات، ولكل علاقة منطقها وقوانينها وشروحها..

السؤال، هو، إذا كان المفهوم في العرف أو العلم الأصولي منصبّاً على العلاقة فما هو كنه هذه العلاقة؟

كان هناك أكثر من جواب، السائد أن تتجسّد العلاقة أو تتمثل بربط عِلّي إنحصاري بين الطرفين، كما هو التلازم بين العلّة والمعلول، والتلازم بين اللازم والملزوم، لا انفكاك ولا تخلُّف ولا اختلاف، فلكي يكون للجملة مفهوم ينبغي أن يكون الربط بين موضوعها ومحمولها، بين مقدمها وتاليها لزوميا، عليّاً، انحصاريا، فإن كانت هناك أكثر من علَّة ممكنة للمعلول، فإن انتفاء علَّة من هذه العلل لا يقود إلى انتفاء المعلول مطلقا، ما دامت هناك علل أُخرى، فإن انتفاء النار لا يقود بالضرورة إلى إنتفاء الحرارة، إن البديل موجود، كأن يكون الشمس، أو الكهرباء، وبالتالي، تضيع فرصة المفهوم، لان المفهوم هو الحكم المستفاد من انتفاء حكم المنطوق بانتفاء قيده، في حين إن الانتفاء لم يتحقق هنا فيما يخص الحرارة لو أن النار غير موجودة.

الجملة الشرطية عبارة عن شرط وجزاء الشرط، وجزاء الشرط منوط عليّا وعلى وجه الانحصار والتمامية بتحقق الشرط، إن إكرام زيد منوط حصراً بشرط واحد، ذلك هو مجيئه، هناك علاقة عليّة حصريَّة بالكامل بين الجزاء والشرط، الجزاء مُعلَّل حصرا بالشرط، لا جزاء من دون هذا الشرط، ولا توجد علَّة أخرى لهذا الجزاء، هناك معادلة مقفلة بالتمام، معادلة مستقيمة حادّة محسوبة بالرقم الصعب.

هذا الشرط يوازيه شرط آخر، أن يكون الحكم المربوط طبيعي الحكم لا فرداً من أفراده، طبيعي الكرم لا الكرم بداع الصحبة، لا الكرم بداع الاحسان، لا الكرم بداع العلم، وإنما الكرم بما هو كرم، بما هو روح يتجلّى بصور ودواع ومسوّغات متعددة متنوعة، والباعث على هذا الشرط أوضح من الباعث على الشرط السابق، فإن الحكم المربوط إذا كان فردا وليس طبيعة فليس من شك إن

إمكان تنجز فرد آخر موجود، وعليه، ينمحي رسم المفهوم من متن الحركة، حركة الجملة، إذا كان الحكم المربوط هو الكرم بداع الصحبة، فإن انتفاءه لا يلغي الكرم بداع رد الجميل على سبيل المثال.

العلّة هنا، في هذه المسيرة من تخليق المفهوم هي العلَّة التامَّة، وهي ما يطلق عليه احيانا بالعلة الحاصرة، والعلَّة التامة للإحراق هي النار (الفاعل) والخشب (المقتضي) وعدم الرطوبة (عدم المانع)، وكل فرد من هذه العلل هو علَّة ناقصة، والعلَّة الناقصة جزء من العلَّة التامة / الحاصرة، ويكفي أن يكون لدينا علَّة ناقصة كي يتشكل المفهوم، اي شرط العلَّة التامة / الحاصرة منتف هنا، إن هذا المذهب يكتفي بالانحصار (جزءعلَّة) ولا يشترط التماميَّة (العلَّة التامَّة)، فإنت مجرَّد أن عَدِمتَ النار تخلف المعلول (الاحراق)، وبالتالي، يتحقق الانتفاء، ومنه يتخلَّق المفهوم بلا حاجة إلى الخشب وعدم الرطوبة في أصل العلاقة، إذن شرط العلة التامَّة منتف في ضابط المفهوم.

العلاقة الاتفاقية تنجز مشروع المفهوم كما هي العلاقة السببية الانحصارية، فلا يشترط بمفهوم الجملة الشرطية أن يكون الربط بين الشرط والجزاء عليّاً انحصاريا، بل يكفي أن يكون الربط اتفاقيًا، أي مجرد أن يكون هنا توقف للجزاء على الشرط ينعقد المفهوم، ولا يُشترَط أن يكون الشرط علَّة تامة / حاصرة للجزاء كما يرى المشهور.

إن راي الشهيد محمد باقر الصدر في هذه القضية بلحاظ عدم اشتراط العلية الانحصارية والاكتفاء بجزء العلَّة يتيح للفكر سياحة أشمل في توفير المُنجَز، ويعطي للعقل دورا أكثر حركية، ويؤصّل لحركة العقل على صعيد مساحة عمله ونشاطه بمهارة، وذلك بصرف النظر عن مدى وفاء الدليل بمذهبه، وإن كان الرجل يستقي الموقف من واقع الحال صرفا، فما دام الانتفاء بطرفيه، أي من طرف الموضوع / المقدم، المحمول / التالي قد ظهر للواقع فما المانع من ان يبرز المفهوم بكل عنفوانه؟!

هل هناك حنين خفي في ضمير الصدر للتحرر من ثقل العليَّة واللزوم؟

أم هو فكر الواقع المشبَّع بروحه الظاهرة وكفى؟

5

المعركة الأصولية تدور حول مفهوم المخا لفة وليس مفهوم المطابقة، وجوهر المعركة هو الحجيَّة، باعتبار أنْ لا نزاع في مفهوم المطابقة من حيث كونه شكلا من أشكال قياس الاولوية، ولب الفكرة في هذا القياس أن مؤدى أو بالأحرى مقتضى الحكم في الفرع أرسخ وأمتن بل أقوى منه في أصل الحكم، فإن الضرب أقوى من التافيف، فكأن الشارع أمضى تحريم الضرب من خلال تحريم ما هو أخف منه، ذلك هو التأفيف، وهذا بدوره يعزز القول بان قياس مفهوم المطابقة ليس ضرورريا، فإن لا مانع أن يكون هناك قوم يعدُّون التأفيف بحق الأبوين أقسى من ضربهما..

إنَّ استفادة الحكم من كلا المفهومين غير رهين بأي دليل من الخارج، أي بلا استناد إلى قرينة من خارج حاق الجملة المُسَاقة، فالمرجع هو الجملة ذاتها، وإلّا قد يأتي دليل من خارج الجملة ليحرِّم أو يوجب حكما بعينه، كأن يأ تي أمر بتحريم إكرام زيد من الناس، بعينه، بشخصه، باسمه.

هناك محاولة لتأسيس قاعدة فكرية، العبقرية تكمن في هذا المسعى السري على القاريء العادي، المخفي، أصل المشروع تأسيسي وليس الخروج بحكم سريع من جملة عارضة، ليس الخروج بنفي من نفي، أو العكس بالعكس، أو الخروج بنفي من إثبات، أوالعكس با لعكس.

نحن بين يدي اجتهاد عقلي لا ينصب على مضمون بقدر ما ينصب على منهجية، نحن بين يدي محاولة عقلية لتنظيم العقل، مساهمة العقل لتنظيم حركته، لتنظيم مساره، لتنظيم احكامه، حيث نلتقي مرّة أخرى بلغز مهيب، العقل ينظم العقل!

إن مفهوم المدلول الإلتزامي المطا بق يتماهى مع مدلول المنطق بنحو من الأنحاء، فالتأفيف والضرب والتهوين كأنما تسري في كل منها روح واحدة، ولكن هناك أشد واضعف، ليس هناك إنتفاء عند إنتفاء، فإن دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب لم يتأسس من عملية نفي أبدا، بل هو قياس أولوية، فليس هناك نفي لحكم المنطوق بانتفاء قيده، ليس هناك قيد في المقام، هناك حكم بتحريم التأفيف، وبا لتالي، لازمه ومن باب أولى تحريم الضرب.

يقسمون مفهوم المخالفة إلى مفهوم الصفة كما في القرآن: (في الغنم السائمة زكاة) حيث يُفهم منه أنه ليس في المعلوفة زكاة، ومفهوم العدد الخاص كما في القرآن: (فاجلدوهم ثمانين جلدة) فيفهم أن الزائد على الثمانين غير واجب، ومفهوم الشرط مثل: (وأن كن أولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن)، يُفهم أنهن إنْ لم تكُنَّ أولات حمل فأجلهن خلافه، ومفهوم الغاية مثل: (لا تحل له بعد حتى تنكح زوجا غيره)، أي فإذا نكحته تحل للأول، ومفهوم الأسم، وهو نفي الحكم عمّا لم يتناوله الأسم مثل: في الغنم زكاة، فتنتفي من غير الغنم ومن أهم الجمل التي وقع فيها حديث عن مفهوم المخالفة هو الجملة الشرطية.

التضمّن المفاهيمي

إذا كان (زيد إنسان)، حيث إنسان كـ (مفهوم) ينطبق على زيد كـ (مصداق)، فإن ماهية (إنسان) هي بمثابة مصداق ذهني لمفهوم أعم منه، ذلك هو(الحيوان) الذهني، وما هية الحيوان تندرج أو مُتضَمَّنة كـ (مصداق) ذهني تحت مفهوم أعم، ذلك هو ماهية (الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة)، ولكن ماهية الجسم المذكور بخصائصها المبينة يندرج كـ (مصداق) تحت مفهوم أعم، ذلك هو ماهية (الجسم)، وهذا مُتضمَّن في مفهوم أعم، ذلك هو (الجوهر)، آخذين بنظر الاعتبار إن مائز المصداق كونه فردا لمفهوم، حتى لو كان في نكهته الحقيقية مفهوما، كما هو في الإنسان بالنسبة لزيد، فهو مفهوم هنا، فيما هو مصداق من حيث إنطباق مفهوم الحيوان عليه، وكل ذلك جولة في عالم الذهن بطبيعة الحال.

لا نتكلم هنا بطبيعة الحال عن التعريف، بل عن نقطة جميلة، تلك هي تضمُّن المفاهيم بعضها لبعض داخل الذهن، منشأه الواقع الخا رجي في التحليل الأخير وهي تنتهي بالتتابع إلى أبسط المفاهيم مثل الوجود والشيء، فالوجود أبسط واوسع مفهوم في نفس الوقت.

هذه المنظومة من المفاهيم المُتضمَّنة بعضها في بعض كانت في عالم المثل حسب نظرية افلاطون، لا يشوبه كون ولا فساد، أي حقائق عينية خالدة، ولكن

ارسطو أنتقد نظرية المثل، وكوَّن له فلسفة خاصة بالكلي، فهذه الكليات ليست أعيانا خارجية، وإنما هي مستمدة من العالم الخارجي بشكل وآخر، والعقل هو بطل هذ الاستمداد، ومادته الاولى الموجودات الجزئية العينية الخارجية، ووجودها اساسا ذهني صرف، فالذهن يستخلصها من الخارج ويحتفظ بها في عالمه الخاص.

هذا التضمُن يشكل الفكرة العامّة للمنطق الصوري باعتباره (الرابطة الوحيدة... فكل تصور مُتضمَّن في تصور أعم منه، ويتضمَّن تصورا أخص منه)[4]، وذلك باعتباره الرابطة الوحيدة بين الموضوع والمحمول كما هو واضح في الطرح، فيما (أن الروابط العقلية لا تحد ولا تحصر)[5].

هذا التضمُن يسمى بالاشتمال أحيانا، وهو يستوجب أن يكون مصداق أحد المفهومين يندرج كليا تحت المفهوم الآخر، فإن (زيداً) الذي هو مصداق مفهوم الإنسان نفسه يندرج تحت مفهوم الحيوان دونما يستنفذه، والحيوان محمول على الإنسان حمل الجنس على النوع.

هنا يسجل العقل مفارقة غريبة، فإن المفاهيم بعضها أغنى من بعض، الإنسان، هذا المفهوم الطبيعي المستل بالتجريد من ـ زيد وعمرو وخالد ـ فيما قمنا بتحليله ذهنيا، سوف نرى أنه مزيج من الحياة والفكر، فهو (حيوان ناطق) كما في التعريف المشهور، وهو بذلك أغنى من مفهوم (حيوان)، لان المفهوم الأخير لا يتضمَّن الناطقية على مستوى كونه مفهوما، صحيح أن كل ناطق حيوان، ولكن ليس كل حيوان ناطقا، فمفهوم الإنسان مفعم بالحيوية والنشاط اكثر مما هو مفهوم حيوان، الإنسان حيوان، وإضافة إلى ذلك مفكر، هذا أمر جعليٌ وليس عرضيا، فيما ليس بالضرورة كل حيوان ناطقا، ولكن المفارقة هنا، إن مفهوم الإنسان وإنْ كان أخصب من مفهوم الحيوا ن، إلّا أن مفهوم الانسان أضيق مصداقا من مفهوم الحيوان، أو بتعبير اكثر دقة، أن مصاديق مفهوم إنسان أقل من مصاديق مفهوم حيوان، فأفراد مفهوم الإنسان هم بنو البشر، فيما أفراد

---

(4) النشار، الدكتور علي سامي، المنطق الصوري، طبع دار المعارف، القاهرة، سنة 1960، ص34.

(5) التهناوي، ص475.

مفهوم الحيوان هم بنو البشر وغيرهم، فهناك علاقة عكسية بين غنى المفهوم ومستوى المصداق، كلما كان المفهوم أكثر خصوبة وغنى، كلما كانت مصاديقه أقل عددا، والعكس بالعكس.

هل نكتفي بذلك في خصوص العلاقات بين المفاهيم؟

لا..

لنا عودة مفصلة الى هذه العلاقات خاصة عندما نقف على جهود حجة الاسلام والمسلمين الغزالي تجاه منطق ارسطو.

هذا العرض لموضوع التضمُّن المفهومي يسوقنا للحديث عن مدى وفاء دخول الموضوع في المحمول دخولا تاما كشكل وحيد نعبِّر به عن أفكارنا وتصوراتنا، إذ كيف نفسر قولنا على سبيل المثال: (زيد أطول من عمرو) أو على سبيل المثال (العراق أكبر من الكويت)، حيث لا معنى هنا لهذا الاستيعاب، أي استيعاب المحمول للموضوع، بل كيف نفهم ونوجه على ضوء الاستيعاب المذكور قولنا (العراق يقع في قارة أسيا)؟

هنا استحدثوا ما يعرف بالمنطق الرمزي لتجاوز هذه المفارقات، والمنطق الرمزي سمي كذلك لانه استبدل الالفاظ بالرموز، الأمر الذي وفَّر حظا كبيرا للمنطق بأن يخطو خطوات كبيرة للامام، وأن يتجاوز مفارقات المنطق الارسطي.

تفصيل هذه النقلة ليس محلها هنا، وإنما في لقاء آخر عندما نتحدث عن المنطق مفصلا بإذن الله.

انتزاع المفهوم (عرض وتمرين)

1

المفهوم ـ أيا كان ـ ذهنيٌ، أي لا وجود له بالخارج... الإنسان... الجبل... البياض... العدد... الامكان... الوجود... الجوهر... ليس لها وجود خارجي عيني، بل هي كائنات ذهنية... وكل ذهني لابد أن يكون له منشأ أنتزاع، بصرف النظر عن موطن هذه المناشيء، فهي قد تكون ذهنية أيضا.

المهم هنا هو كيفية انتزاع هذه المفاهيم..

هذا هو المهم..

1 - الإنسان من المفاهيم، ولكن لو سألنا عن مصدر هذا المفهوم في الذهن لكان الجواب بسيطا، أنه الخارج، الخارج المتمثل بهذا الفرد من البشر وذاك، أي زيد وعمرو وخالد، كذلك لو سألنا عن مصدر مفهوم حيوان، لكانَ الجوابُ من هذ الفرد وذاك، أي من زيد وهذا الفرس وذاك القط.

كيف؟

ترد على الذهن صورة ـ مع مسامحة اضطرارية في التعبير - زيد وصورة عمرو وصورة خالد من الخارج بواسطة الحواس، ثم النفس الانسانية من خلال قواها الادراكية وعبر عمليات متتالية معقدة غاية التعقيد تحتفظ بصورةٍ تجسّد ما يشترك به هؤلاء الافراد حصرا، أي حيثية مشتركة مميِّزة، مصحوبة بعملية موازية، هي إسقاط ما يختلف به هؤلاء الافراد بعضهم عن بعض، والصورة ـ مع مسامحة اضطرارية في التعبير - في مثالنا المذكور هو الإنسانية، فهي الحيثية المشتركة المميِّزة لجميع افراد الانسان حصرا.

التجريد هو آلية النفس في عملها هذا، حيث تجرد هذه الصور الجزئية مِمَّا تختلف به، وتُبقي على الحيثية المشتركة، فالتجريد عمل عقلي جبار، يمارسه العقل عبر مقارنة ومحاكمة دقيقة لِما يرد إليه عن طريق الحس من موجودات جزئية، حيث ينتهي بتظهير الحيثية المشتركة المميزة، ومن الآن فصاعدا نطلق على هذه الصورة المفهوم.

علم المنطق يطلق على هذه المفاهيم مصطلح (المعقولات الأولية)، وهي ممون الفكر بالدرجة الاولى، على صلة مبا شرة بمصاديقها الخارجية عن طريق الحس، وهي آلية التواصل بين العلم الطبيعي وموضوعاته، وتسمَّى أحيانا بـ (المفاهيم الماهوية)، لأنها كما يدعون تترجم ماهية العين الخارجية، تحكي عن ماهية زيد وعمر وهذه الشجرة وتلك القطة، تُحمل على العينات الخارجية في الذهن لان الحمل أساسا عملية ذهنية، وهي تشخص وتعيِّن حدَّ ـ تعريف ـ الموجود العيني (الإنسان: حيوان ناطق)، فهذه المفاهيم هي صور عقلية ولكن

لعينات خارجية بحق وحقيقة، انها تعكس ماهية المصداق الخارجي وليس كل خصائصه ومقترباته وحدوده ومعالمه، فالانسانية تعكس لنا ماهية (زيد)، وليس طول زيد ولونه واخلاقه وافكاره، وما إلى ذلك من مقتربات وأبعاد وصفات عرضية أو زائلة متغيرة.

إن الجامع الماهوي بالنسبة لكل فرد من أفراده يشكل جزءا تحليليا عقليا، لانه يعبر عن الحيثية المشتركة الحاصرة بين أفراده، فتكون الإنسانية جزءً من زيد، ومن عمرو، ومن كل فرد من أفراد الانسان، فينبغي أن لا نتوهم بان المفهوم الكلي الماهوي يعكس أو يحكي فرده كاملا، لانه متجسد فقط بما يشترك به مع نظائره، هكذا نحصل على باقي المفاهيم التي لها مصاديق خارجية عينية مثل الحيوان، الكتاب، الشجر، الحرارة، البياض، ولولا الحس لما حصلنا على هذه المفاهيم، وعمل العقل التجريدي إنما يأتي بعد عمل الحس، وهي تخضع لعملية تصنيف معرفي مقولي نهائي، فمنها ما يندرج تحت مقولة الجوهر، مثل الحديد، الانسان، ومنها ما يندرج تحت مقولة العرَض مثل البياض والحلاوة والبرودة..

المفاهيم الماهوية هذه هي التي تقع في جواب على ما هو، أي هي المسؤولة عن رفد العقل بالحدود، التعريف، سواء كان حدا كاملا أو ناقصا، رسما كاملا أو ناقصا.

ملاحظة: إذا كانت الناطقية تعكس جزء من ماهية الانسان، فهو شان كل فصل منطقي، ولكن النوع هو عين الماهية، لانه مركب من الجنس الذي يضم أنواعا كثيرة والفصل الذي هو المميِّز للنوع عن غيره، فالانسان حيوان ناطق، والانسان هنا نوع، فهو تمام الماهية.

2 - مفهوم الإنسان مستل من أفراد موجودين في الخارج، موطنه الذهن، كذلك الفرس، كذلك القط، ولكن لو دققنا في ماهية كل (كليٍّ) من هذه الكليات وهي قابعة في الذهن لاكتشفنا جامعا مشتركا بينها، كونُ كلٍ منها جامعا لأفراد متكثرين عددا بالقوة أو بالفعل متفقين بالحقيقة، فالإنسانُ يصدق على أفراد كثيرين، ولكن يشتركون في حقيقة حاصرة هي الناطقية، كذلك الفَرس، فهو يصدق على أفراد كثيرين بالعدد، ولكن متفقين بالحقيقة، وهي هنا الصاهلية،

وهكذا في الشجرة والقط والقلم والمثلث، فإن هناك جامعا بين كل هذه الكليات، أقصد حيثية مشتركة مميِّزة، هي كون كل كليٍّ منها يصدق على أفراد متكثرين عددا بالقوة أو بالفعل متفقين بالحقيقة، هذه الحيثية تشكل عنوانا مفهوميا بطبيعة الحال، سموه بـ (النوع)، وهو أحد الكليات الخمسة المعروفة، وهي من فئة المعقولات المنطقية، وعلى نفس الوزان يمكن أن نكسب مفهوم الجنس، فنحن إذا اسقطنا ما تمتاز به ماهية الإنسان عما تمتاز به ماهية الطير كذلك القط كذلك الحصان، أي الفصل المنطقي، لأنه هو المائز الذي يفرق كل نوع من هذا الانواع عن غيره، يشخص لنا الجنسُ بكل وضوح قدراً ماهوياً مشتركاً على وجه الحصر، والجنس هنا هو الحيوان، حيث يصدق على كثيرين بالعدد ـ زيد، هذه القطة، هذا الحصان - وكثيرين بالحقيقة أيضا - الانسان الناطق، الفرس الصاهل وما شابه ـ، وبهذه الطريقة نحصل على مفهوم الفصل، والعرض العام، والعرض الخاص، إن كسب هذه المفاهيم هنا جاء بفضل هذه الحيثية المشتركة حصراً.

إن التدقيق في هذا اللون من المفاهيم يفيد أنها ليست منفصلة عن المفاهيم الماهوية، أي المفاهيم التي تحكي عينات خارجية، رغم إن هذه الاخيرة لا تعتمد باي حال من الاحوال على غيرها من المفاهيم، بما في ذلك المفاهيم التي نحن بصددها الآن، ويقول علماء هذا الفن، أن كل المعقولات المنطقية تنتمي إلى هذه المملكة من المفاهيم، مثل الجزئي والكلي، القياس، التناقض، التضاد، التضايف، عكس النقيض وما إلى هنالك من مفردات اصطلاحية في علم المنطق.

الإنسانُ كليٌّ..

هذا حكم صحيح، لان الإنسان يصدق على أفراد، فهو بهذه الحيثية كليٌّ، ولكن أليس الانسان مفهوماً وموطنه الذهن؟

أجل..

إذن (الكليَّة) تعرض على الإنسان في ظرف الذهن، فالمفاهيم ذات المنحى والهوية المنطقية مثل الكلي والجزئي، النوع والفصل والجنس، الحجة والقياس، المقدمة الكبرى في القياس، المقدمة الصغرى في القياس وغيرها إنما تعرض على موضوعاتها في ظرف الذهن وليس خارجا، النوع مفهوم منطقي وموطنه

الذهن، والانسان مفهوم ماهوي طبيعي وموطنه الذهن، والنوع يعرض على الإنسان في عالم الذهن، فنقول: الإنسان نوع.

إن هذه الكليات المنطقية وإنْ لم يكن لها مصداق خارجي عيني، ولكنها تمارس دوراً مهماً مع الكليات الماهوية الطبيعية، فهي على - سبيل المثال ـ التي تصف تلك الكليات الماهوية الطبيعية بانها كلية أو جزئية ومن ثم تترتب نتائج وافكار وتصورات على هذا التوصيف، وهي التي تصفها نوعا او جنسا أو فصلا، ثم تترتب نتائج على هذا التوصيف.

الإنسان موجود في الخارج بوجود أفراده ـ لم يرض هذا الكلام كثير العلماء - ولكنَّ الكليَّة ليست موجودة في الخارج، ولا النوع موجود في الخارج، ولكن الكليَّة والنوع يُحملان على الانسان في الذهن.

المفاهيم المنطقية ذهنية صرفا... وهي لا تتورط في الجواب على ما هو، لانها لا تمت بصلة للماهيات.

3 - كثيرا ما نقرأ أو نسمع بان الإنسان ممكن الوجود، النوع ممكن الوجود، الروح ممكن الوجود، والعنوان المفهومي للممكنات هو (الامكان)، والسؤال ترى ما هي مصادر استمداد هذا المفهوم المنطقي المهم..

الإمكان ليس عينا خارجية، ليس هناك كائن خارجي قائم بنفسه يسمى إمكان، وليس هناك في الذهن صورة لعين خارجية اسمها الامكان، إنما من خلال النظر في هذه الموجودات التي يضج بها الكون، نكتشف أن ماهياتها تشترك بصفة شاملة، استيعابية، ماهية كل منها متساوية المسافة بين الوجود والعدم، فهي لا موجودة ولا معدومة، يمكن ان توجد ويمكن أنْ لا توجد، كما هو الحال في (ابن زيد) الذي لم يتزوج بعد.

هذه المعطيات وفَّرت لنا فرصة الحصول على مفهوم جديد، هذا المفهوم هو (الامكان) والامكان كما يعرِّفه المنطقيون رغم كونه مفهوما فلسفيا بما نصه: (أنه لا يجب ثبوت المحمول لذات الموضوع، ولا يمتنع، فيجوز الايجاب والسلب معاً أي أن ضرورة الايجاب وضرورة السلب مسلوبتان معا، فيكون الامكان معنى عدميا).

ولكن هل الامكان يعكس لنا ماهية الممكن، كأن تكون الناطقية أو الصاهلية؟ لا بطبيعة الحال، إنه جامع عرضيٌ، لوحظ أنه حيثية مشتركة مميِّزة بين الممكنات، هذا الانسان، وهذه الشجرة، وتلك القطة، وهكذا، هذه الحيثية المشتركة المميِّزة تتجسد في كون (ماهية) كل فرد من هذه الافراد قبل أن تحظى بحقها الفعلي من الوجود إنما هي مسلوبة الضرورتين، لا أيجاب ولا سلب، وهذه الحيثية المشتركة المميِّزة لا تتحدث عن ناطقية الإنسان ولا عن صاهلية الحصان ولا عن مواء القطة، ولا عن أي جزء تحليلي ماهوي، بل تحكي عن حالة لهذه الممكنات، هي حالة سلب الضرورتين فقط، صفة، فالامكان جامع عرضي، قائم في أفراده قياما عرضيا.

ملاحظة (1): اتحدث عن الامكان بالمعنى الأخص كما هو واضح، ولست بصدد الحديث عن الامكان بافاقه المتنوعة، فلذلك فرصة أخرى.

ملاحظة (2): هذا ما موجود في إمضاءات المنطق الارسطي، ولكن لا يعني أنه خال من اشكالات، وليس هناك ملاحظات نقدية وحادة في خصوصه.

مفهوم (شيء)

نحمل مفهوم (شيء) على زيد، وعلى هذه الشجرة، وعلى هذا القلم، وعلى الموجود الذهني سواء كان انعكاسا مباشرا لعين خارجية أو مستخلصا من عمليات ذهنية على موجودات ذهنية صرفة، أي ليس لها أفراد في الخارج، فنقول زيد شيء، والقلم شيء، والموجود الذهني شيء، ويمتاز هذا الحمل بكونه شموليا، إذ حتى الله شيء.

ولكن ها هنا سؤال..

إن (شيء) مفهوم شمولي إذا صح التعبير، يستوعب كل مفردات الوجود، وبالتالي، يجسِّد ما به الاشتراك بين كل أفراد الوجود، بما في ذلك الله، والعقول المفارقة، كل فرد على الاطلاق، حتى التي في طريقها الى ساحة الفعل، ولكنَّ الحصول على الشيئية كـ(مفهوم) مشترك إنما يتم عبر عملية مهمة كما هي في كل عملية في هذا المجال، وتلك هي إسقاط ما به الامتياز، وهنا يشخص السؤال..

أليس ما يمتاز به فرد عن فرد هو شيء أيضا، أي يُحملُ عليه ذاتُ المفهوم الذي جسَّد في قضيتنا هذه الحيثية المشتركة؟

أقصد الشيء.

يمتاز الانسان عن الفرس بالناطقية، ولكن أليست الناطقية شيئا؟ السنا نحمل بالشيئية على الناطقية بكل راحة وبكل إطمئنان؟

الشيئية هنا إذن هي الحيثية المشتركة بين الأشياء فتُحمل على كل شيء، وهي في الوقت ذاته ما يمتاز به شيء عن شيء، فصار ما به الامتياز عين ما به الاشتراك، هذه المفارقة تتكرر في مفهوم (الوجود)، لانَّ ما فيه الاشتراك وجودٌ وما فيه الامتياز وجودٌ أيضا.

ولكن ما هي طبيعة حمل الوجود على الموجودات؟

الله موجود، الانسان موجود، الابيض موجود، وهكذا، الى ما لانهاية من القضايا على هذا الوزان، ولكن هل هو حمل ماهوي؟

ليس حملا ماهويا، لان الوجود ليس جزءا تحليليا في تصميم حقيقة الانسان، هو حمل عنواني، عرضي، الحمل الماهوي على الانسان يكون بـ(حيوان ناطق).

مفهوم المصداق

زيد مُصداقُ مفهومِ الانسان، في قولنا (زيد إنسان).

وبامكاننا أن نعبر عن هذه القضية بقولنا: (زيد مصداق مفهوم الانسان)، كذلك الماء مصداق مفهوم السائل، في قولنا (الماء سائل)، ولكن بمقدورنا أن نعبر عن هذه القضية بقولنا: (الماء مصداق مفهوم السائل)، وعلى هذا الوزان يمكننا ان نقول: (الحديد مصداق مفهوم المعدن)، ولكن بتحليل هذا النوع من القضايا، يفرز لنا (زيد مصداق، الماء مصداق، الحديد مصداق)،

فإننا هنا حملنا بـ(مصداق) على زيد وماء وحديد، المصداق هنا، في هذا الاستعمال تحول إلى مفهوم، عنوانه اللفظي (مصداق)، ولكن هويته المنطقية (مفهوم).

المفاهيم الفلسفية

الفلسفة الكلاسيكية تدعي أنها تدرس الوجود من حيث هو وجود، أي ليس من حيث هو زيد أو شجرة أو قلم، بل الوجود بما هو حيثية مشتركة بين كل الموجودات، موضوعها الوجود العام، مفهوم الوجود، ولذلك لا تهتم بوزن ولا لون ولا طعم ولا رائحة ولا عمر ولا كثافة ولا وزن نوعي ولا علاقة..

الوجود من حيث هو وجود، ولكن لا يعني هذا أنها تدرس عالما عاريا بالتمام، بل هناك مفاهيم خاصة بها بلحاظ قراءتها للوجود بهذه الحيثية، تماما، كما إن للفيزياء مفاهيمها التي من خلالها تتعامل مع المادة من وجهة علم خاص، ذلك هو الفيزياء.

ما هي هذه المفاهيم؟

العلة والمعلول، الشدة والضعف، الحركة والسكون، الوجود والعدم، الجوهر والعرض، الوحدة والكثرة، العلية، الحتمية، الضرورة، الامكان، الامتناع، القوة والفعل، هذه وأمثالها مفاهيم فلسفية، آلية الفلسفة لقراءة الوجود من حيث هو وجود، فإن هذه المفاهيم ليست حكرا على مفردة دون أخرى من مفردات الوجود الهائلة، فالنار إمّا علة وإمّا معلول - بطبيعة الحال مع ملاحظة شروط واشتراطات في مثل هذه القضية تتعلق بموضوعة التناقض بالدرجة الأولى - والشيء إمّا متحرك وإمّا ساكن، وليس متحركا وساكنا في آن واحد، من جهة واحدة، في مكان واحد، الجسم إمَّا جوهر أو عرض، وهكذا في بقية المفاهيم، والفلسفة الكلاسيكية تقرأ الوجود من حيث هو علة أو معلول، متحرك أو ساكن، شديد أو ضعيف، جوهر أو عرض، وليس هنا محل الافاضة بهذه المفاهيم، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه تلقائيا، ترى ما هي مصادر أو مناشيء هذه المفاهيم، لِما مرّ علينا أنْ لا مفهوم بلا منشا، سواء خارج الذهن أو من اجتراح الذهن بعد إعماله طاقته المذهلة في المفاهيم الاولى، الطبيعية.

العلّة!

ليس لها عين خارجية، ليس لها فرد تنطبق عليه، فرد مستقل، قائم براسه، ليس هناك من يجرؤ ليقول هذا الكائن الخارجي (علَّة)، بل يشير إلى النار ويقول

أنها حرقت الحطب، يرى ماءً ويقول أنَّ هذا الماء أطفأ هذ الحريق، يقول مثلا: أخي هو الذي كتب هذه الرسالة، يقول مثلا: اصطدم هذا الحجر بزجاج النافذة فكسره، إنه يرى أشياء تمارس دور العلّة، تتسبّب في أشياء... ظواهر... لا يرى علية بعينها، بل أشياء تمارس دور السبب، العلة، مثل الإيجاد أو التغيير، ثم (ينتزع) من هذه العلاقات مفهوما سمّاه (العلّة)، وعملية (الانتزاع) هذه تمت من خلال رصد هذه العلاقات، العلاقة بين النار والاحراق، بين الماء ورفع العطش، بين حركة اليد وحركة المفتاح، وهكذا..

هذه المفاهيم تسمى المفاهيم الفلسفية، وهي ليس لها وجود خارجي مستقل، بل وجودها الخارجي بوجود موضوعاتها، يعني وجودها في العالم الخارجي من حاق وجود موضوعها، رغم أن وجودها في الذهن مستقل، وذلك كأي وجود ذهني، فالعلَّة صفة للنار في الخارج رغم أنْ ليس للعلة وجود خارجي مواز للوجود الخارجي للنار.

النار علَّة الإحراق، والماء علَّة رفع العطش، ويبوس العنصر الطيني علَّة استمرار الجدار الطيني، والغيمة علَّة المطر، وهكذا..

هذه المفاهيم لا تعكس ماهية موضوعاتها، أي عندما تُحمَل على الموجودات لا تترجم لنا حدود ماهيتها، فالعلة كـ(مفهوم فلسفي) عندما تطلق على الماء أو النار لا تحكي لنا عن ماهية النار او الماء، بل تحكي عن منحى وجودي لهما، إلحرق بالنسبة للنار، وأنه ورفع العطش بالنسبة للماء، وهذا خلاف المفاهيم الماهوية، فإن اسمها أو عنوانها يكشف عن دور آخر، أنها تترجم لنا حدود الماهية، الإنسانية مثلا جزء تحليلي من (زيد) وليس نحوا من أنحاء وجود (زيد).

وفي كثير ما قالوا نقاش طويل، خاصه فلاسفة ومتكلمون ومتصوفة، قد نتعرض لبعض فصوله ومعالمه لاحقا.

المفاهيم الاعتبارية

1

طالما يُقال إن هذا الأمر معتبر لدي، أو هذا الشخص ذو منزلة اعتبارية لدي، أو لدى المجتمع أو لدى الدولة، الاعتبار هنا نوع تقدير، نوع تثمين، يتصل بسبب من الاسباب، كأن تكون أهمية ذلك الشيء، أو لما يحمله ويتسم به ذلك الشخص من أخلاق اجتماعية سائدة، أو لما يمكن أن يلعبه من دور في حل مشكلة أو تذليل صعوبة، هكذا مع حزبٍ ما أو مدرسة ما، أو أي مؤسسة أو دائرة أو منظمة..

هذا في الاستعمال العام، في سياقات اجتماعية متعارف عليها، ولكن نصادف في كلام المشتغلين في القانون أو الفقهاء قولهم مثلا: (الملكية مفهوم اعتباري)، فهل هو ذات المعنى السابق؟

يقولون مثلا: (الزوجية مفهوم اعتباري)، تماما كما هو شان الملكية، فهل هو ذات المعنى العرفي الذي قدمنا الحديث عنه؟

2

كثيرا ما نصادف لغة التشبيه والاستعارة والمجاز، نسمع أو نقرا مثلا (زيد اسد) والمقصود بـ(اسد) هنا شجاع، وليس ذات الحيوان المفترس بطبيعة الحال، ذلك أن زيداً إنما هو مصداق للانسان وليس مصداقا للحيوان المفترس، الأسد هو الحيوان المفترس، وزيد ليس كذلك، بل هو حيوان ناطق.

إذن مفاد (زيد أسد) ليس له حصة واقعية مطابقة رغم أن (زيدا) له وجود خارجي فعلا، وهو شجاع فعلا، ولكن رغم واقعية زيد، وواقعية شجاعته، لا يمكن القول أن مفاد (زيد أسد) له مطابق حقيقي في الخارج..

هذه القضية، أي (زيد أسد) يقولون عنها (اعتبارية)، مقابل القضية الحقيقية التي هي (زيد إنسان)، فإنت في القضية الاولى - الاعتبارية - أنزلت (زيدا) منزلة (الاسد)، فحمَلتَ الثاني على الاول، ولكنَّ هذا الحملَ لا يُخرج زيدا عن حقيقته التكوينية، ولا يُمضي (الأسدية) ماهيةً تشكلُ جزء حقيقته التكوينية.

إن القضية الاعتبارية هذه مجرد وهم، ولكنه وهمٌ يستند إلى خارج، الخارج هو زيد، وهي وإنْ كانت وهما، إلَّا أنَّها تترتبُ عليها آثار واقعية، فانت ربما تخاف زيداً وتهابه، لانه موصوف بـ (الأسدية)، فليس من الصحيح القول بان الاعتبار من خلق الذهن صرفا، خالصا، لا يوجد مفهوم بلا أصل واقعي، كما في مفهوم (زيد) الذي نحصل عليه من فرد (زيد) الخارجي، أو كما في مفهوم (العليَّة) الذي ننتزعه من النار يتبعها الاحراق، او كما في مفهوم الكلي الذي نحصل عليه من مصاديق ذهنية مثل الانسان والطير والفرس، أي سواء كان الاصل حسيّاً أو ذهنيّا.

إذن (زيد أسد) قضية اعتبارية، بتعبير آخر وهمية، ليس لها واقع خارجي مطابق، إلّا أنها ترجع إلى أصل واقعي، وتترتب عليها آثار واقعية.

3

هذه القضايا الاعتبارية لا تخضع لأصول منطقية برهانية، لانها في حقيقة الامر تخضع لسنة التغير والتطور والتحول، فالملكية والواجب والزوجية والحسن والقبح كلها اجتراحات بفعل الصيرورة الاجتماعية، لجأ إليها الاجتماع الانساني كي يدير شؤونه وأموره، وهي خاضعة للاضافة والتغيير والتهذيب، وربما تختلف وتتباين في سعة شمولها وضيقه تبعا لتعقيدات الحياة من مجتمع لآخر وزمن وآخر، فكيف وهذه الحال تكون محكومة بمقاييس الحقيقة الفكرية، ومسار السير الفكري حسب قوانين المنطق وقواعد الاستدلال فيه؟

إنها مفاهيم اعتبارية، للحاجات الاجتماعية دورها الرئيسي في تلوين هويتها ومسارها وتحولاتها، وليس كما هي المفاهيم الماهوية والمنطقية والفلسفية، حيث تتسم بالثبات والاستقرار وتقاوم اي محاولة لتغيير بنيتها، فليس هناك أمل أن تتحول بنية مفهوم (الامكان) على ما هو عليه، بل هو مفهوم صامد، نحتاجه في كثير من مناشط الفكر والنظر، ولكن مفهوم (العدل) لا يتسم بهذه الخاصية، حتى وإنْ كان هناك فهم عام يتسم بشيء من الشركة والتجاوب بين مختلف الأفهام، إنه مفهوم خاضع لسنة التكامل والتحول في المعنى والمصداق، فكيف وهذه الحال يمكن أن نجري عليه قانون الهوية، وقانون الثالث المرفوع، وقانون استحالة اجتماع المثلين، وقانون استحالة تقدم الشيء على نفسه؟

هذه القوانين مجالها المعارف أو الحقائق الثابتة، كيف نجري مثل هذه القواعد على بنية قضية تقول: (ضرب اليتيم قبيح)، أو (العدل حسن) أو (زيد أسد) أو ما شابه ذلك؟ وهل هناك إمكانية ربط منطقي بين قضايا تعتمد على موضوعات أو مواد اعتبارية؟

كيف يمكن إجراء عمل منطقي، أو تحليل منطقي أو بناء هيكل معرفي منطقي من قولنا مثلا :(وجه حبيبتي قمر) وبعلاقة مع قولنا مثلا : (وجه عدوي شيطان)؟!

لا مصداق واقعي لمثل هذه القضايا، فلا وجه الحبيبة قمر ولا وجه العدو شيطان، أبدا..

هذه أوهام..

ولكن رغم كل ذلك هذه الاوهام ليست اختراعاً خالصا، بل لها علاقة بالواقع من جهتين..

الجهة الأولى: هناك واقع خارجي، أليس القمر واقعاً خارجيا؟ بل ربما الحبيبة أيضا، أليس الشيطان واقعاً خارجيا؟

الجهة الثانية: أنّ لها آثاراً واقعية، فوصفنا للحبيبة أنها قمر قد يثير فينا مشاعر وجدانية، وعندما نصف أو نحكم على (زيد) بانه مخرب، مخيف، قد يثير فينا الفزع، قد نقاطعه، قد نشنع عليه..

4

ولكن هل ينعدم مطابق لهذه القضايا بسبب إنعدام المطابقة الواقعية لها في الخارج؟

يقولون: (زيد أسد)، ليس لهذا الكلام أي مطابقة مع الخارج، نعم، له علاقة (ما) بالواقع، ولكن هذه العلاقة ليست علاقة مطابقة، بل علاقة جذر تكويني، وأثار واقعية، فهل يحرم هذا الجدب القضية أو الكلام المذكور من نعمة المطابقة بكل أشكالها ومجالاتها ونكهتها؟

يقولون: لا..

لهذا الكلام مطابقة في عالم الوهم، إذن هناك عالم يسمى عالم الوهم، ومثل هذه القضايا ـ وتسميتها قضايا فيه شيء من التسامح المنطقي - لها مطابقها في هذا العالم..

أين يكمن عالم الوهم؟

إنّه تعبير آخر عن عالم الخيال..

يقولون: (زيد أسد)، لا شك أن (الأسدية) كـ(ماهية موجودة) هي الحيوان المتفرس، كذلك زيد موجود، ولكن حمل الأسدية على زيد هو الخيال، هنا يكمن السر في ما يسمّى بـ(الاعتبار)..

إن شخصاً شجاعاً بما فيه الكفاية قد يقول وبمليء فمه: (زيد جبان)، أي أنقلبت (الماهية!) هنا، من أسدية ضارية إلى جبن، خوف، فهل يجري مثل هذه التحول على قولنا: (الإنسان حيوان ناطق)؟

لا..

ذلك ما يقرره المنطق الارسطي انطلاقا من فكرة الماهيات أولاً ومن مشروع المبدأ العقلي الأول في هذا المنطق، اي مبدأ الهوية..

5

لنعيد قراءة (زيد أسد)، ولكن لنقرأ أيضا (وكل أسد حيوان مفترس)، فنحن هنا بين يدي قضيتين، الاولى اعتبارية، والثانية حقيقية، يشتركان في حد، هو (أسد) محمولاً في الاولى، موضوعاً في الثانية، فهل بهذا اللحاظ يمكن أن نؤسس لمعرفة جديدة من تلاقي كلا القضيتين بحد مشترك الذي هو هنا (اسد)؟ كما هي المحاولة من قضيتين حقيقيتين، مثل (الانسان حيوان ناطق، وزيد إنسان، أذن زيد ناطق)؟

لا يمكن بطبيعة الحال..

لان نتيجة العمل المذكور سوف يخرج بنا بنتيجة هي الاخرى وهمية، أي (زيد حيوان مفترس)!

لا يمكن أن نقيم علاقة استنتاجية بين قضية اعتبارية وقضية حقيقية، اي

استنتاجية بما يتطابق مع الواقع، أن يكون لها مطابق واقعي صحيح.

6

نحن نقرا مثلا أن كون الكل أكبر من جزئه معرفة بديهية، اي لا تحتاج إلى برهان، ونقرا على سبيل المثال أيضا أن كون الله موجودا معرفة نظرية، أي تحتاج إلى برهان، فهل قولنا (زيد أسد) يحتاج إلى برهان؟

يقولون: لا..

لانها قضية اعتبارية، لا تخضع للقواعد والقوانين والقياسات البرهانية حسب شروط ومتبنيات المنطق الارسطي.

نحن نقرا مثلا: (الإنسان حيوان ناطق بالضرورة) فهل يمكن القول بأن (زيد أسد بالضرورة)؟

القصد هنا أن هذه المعارف أو القضايا الاعتبارية لا تخضع لسنن المنطق، بل هي بنت ظرفها، ولا تتسم بالثبات والاطراد والكلية.

إن جذر القضية الاعتبارية له صلة بالواقع، بل واقع بحق وحقيقة، ولكن العلاقة بين واقعيات هذه القضية من خلق واجتراح الاجتماع الانساني، أي من مواضعات الاجتماع الانساني، وبهذا تحولت الى اعتبارية، فيما العلاقة بين عناصر القضية الحقيقية نابعة من ذات القضية، ليست من إضافات أو تلوين أو خلق العقل، العقل يكشف هنا، فيما العقل يخلق هناك.

يقولون: نسبة العقل الى القضايا الحقيقية عبارة عن انفعال، ولكن نسبته إلى القضايا الاعتبارية هي الفعل وليس الانفعال.

7

ولكن ما هي مناشيء انتزاع الاعتبار؟

ليس له مناشيء أنتزاع، بل هناك واقع خارجي والعقل يوسع مداه معنى وخيالاً وتصويراً، ثم يستعيره بلحاظ سعته المختَرعة للاستعمال الحياتي لغرض تسيير أمور الحياة وأدارتها، كما هو الحال مع (رأس الانسان)، إذ يحتال العقل

على معناه الواقعي المحدد ليجعله عنوانا على رئيس القوم، باعتباره المدبر لشؤون قومه، السائس لإمورهم، حيث المعروف من جهة أخرى أن عقل الانسان في راسه، وهو المسؤول عن فكره وتصرفاته وسلوكه... فـ(راس الانسان) هنا ليس منشأ انتزاع للرئاسة، اي الواقع ليس هنا منشا انتزاع للاعتبار، بل الاعتبار تابع للواقع بلحاظ توسيع الاخير معنى ودلالة وفق مقاييس ليست عقلية ولا واقعية، بل مقاييس ذوقية ولغوية، اقتضتها الحاجات الاجتماعية بنواحيها المتعددة والمتشعبة. وهكذا بالنسبة للمالكية باعتبار إنها عبارة عن نقل الملكية في حوزة المالك يتصرف بها، كما يتصرف المالك الحقيقي بمملوكه الحقيقي..

ملاحظة: اعتمدت في تقرير هذا الموضوع على كتب العلامة الطباطبائي الفلسفية ومن أهمها أصول الفلسفة، والكلام لم ينته بعد.

تحديد المفاهيم ورصد حركتها

1

نقرأ كثيراً عن هذين الموضوعين، تحديد المفاهيم، رصد حركة المفاهيم، أي تتبع المفهوم منذ النشأة إلى لحظة الاستعمال التي نعاصرها، وربما ينتقل الذهن من هذه القراءة إلى أن المفاهيم متطورة، متغيرة، ولكن أي نوع من المفاهيم التي تخضع لسنة التطور والتحريف والتغيير؟

هناك دعوات نقرأها بعنوان (تبيئة المفاهيم) و(أقلمة المفاهيم)، و(تصحيح المفاهيم) وما شابه ذلك من دعوات توحي بان المفهوم ربما لا يكون حياديا، وربما يتعرض للعطب والتحريف، وتصرح بشكل أوضح بان المفاهيم بنت البيئة والجغرافية، وإنها تختلف من بيئة لأخرى..

هذه الدعوات تشير أيضا بصراحة إلى أن دلالات المفاهيم ليست على مستوى واحد من التصور لدى الجميع..

هي بلا شك المفاهيم الاعتبارية... مثل الحضا رة... الثقافة... المدنية... الشرعية... التنمية... التقدم... التسامح... التعاون..

هذه المفاهيم ليست على غرار (الإنسان... النوع... الجنس... النتيجة... القياس... العلية... الجوهر... الشدة...).

الإنسان مفهوم ماهوي طبيعي ثابت الماهية في حساب المنطق الارسطي والفلسفة الكلاسكية، أي كونه حيواناً ناطقا، ليس بلحاظ صفاته الاخرى، كأن يكون ابيض اللون، فليس من المستحيل عقلا بل وربما تجريبيا في المستقبل القريب أن يتحول من إنسان أبيض إلى إنسان اسود، كذلك بالنسبة للطول، والوزن... النوع أيضا، فهو مفهوم منطقي يتسم بالثبات... فيما مفهوم حضارة عرضة لفوضى هائلة، هناك أكثر من ألف تعريف للثقافة حسب احصائات علم الاجتماع الامريكي، حتى تقرر في بعض مدارس علم الاجتماع إلغاء تعريف الثقافة!

ليس عبثا أن تكرس بعض المدارس الاديولجية جهودا مضنية لدراسة المفاهيم وتتبع تطورها، واتخاذ موقف منها على مستوى التعريف و/ أو التقييم و/ أو القبول والرفض، لان المفهوم حمولة اجتماعية فكرية ذوقية معقدة للغاية..

إنها المفاهيم الاعتبارية، أو بعض المفاهيم الاعتبارية، وإلّا فإن مفهوم ناطق يبقى في عرف المنطق الارسطي عصياً على التغيير، لانه جزء تحليلي للإنسان، لا إنسان بلا ناطقية، هكذا يقول المنطق الارسطي... وبطبيعة الحال سوف ندرس موقف المنطقي البراغماتي جون دوي من هذه الامضاءات بخصوص المفاهيم الطبيعية والمنطقية والفلسفية بالتفصيل.

يقول الدكتور طه جابر العلواني في معرض حديثه عن مشروع أسلمة المعرفة: [لابد من الوعي على المفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها، وتفكيكها لمعرفة مكامن الإصابات والانحرافات الفكرية، ونواحي القوة والضعف، ومنافذ التغيير في التركيب الفكري الذي يعبِّر عن (المفهوم)][6].

إن هذه المفاهيم (مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيرا ما تتجاوز

(6) عارف، نصر محمد، سلسة المفاهيم والمصطلحات (1)، الحضارة ـ الثقافة ـ المدنية، إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي، الطبعة الثانية، سنة 1995، ص6.

البناء اللفظي، وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الامة، ودفائن فكرها ومعرفتها)[7].

هذه المفاهيم من العسير اخضاعها لشروط التعريف الارسطي، من الصعوبة معرفة حدها الكامل أو الناقص، رسمها الكامل أو الناقص، ومن الصعب أن نكتشف مدى وطبيعة دلالتها على مدلولها من خلال ما يعرف بالدلالة المطابقية والالتزامية والتضمن..

هذه المفاهيم ليست مصطلحات، لا تمّت للمصطلحات بصلة، لان المصطلح توافق وتواضع في كثير من المناسبات والعلوم والفنون، ولكن المفهوم هنا، أي مفهوم ثقافة مثلا، إنما هو حمولة اجتماعية وتاريخية ونفسية متداخلة بشكل مذهل..

هذه المفاهيم بكل صراحة أخطر من المفاهيم المنطقية والفلسفية والماهوية لانّ مجالها الصراع بكل ما يحمل من شمولية في المعنى والمبنى، صراع أفكار، وصراع مصالح، وصراع وجود..

ليس كل المفاهيم الاعتبارية هكذا بطبيعة الحال، ولكن المفاهيم ذات الصلة بالحضارة والدين والصراع والفكر السياسي والاحتدام الاديولوجي... كالتي مر ذكر بعضها..

ولاجل التوضح نستعرض احد هذه المفاهيم على ضوء المقتربات التي مرَّت بنا، أي بلحاظ ما بينا من مقتربات تخص الموضوع ذاته.

لنأخذ على سبيل المثال مفهوم (الحضارة).

* تعود جذور المفهوم إلى لفظ (كلجر) اللاتينية والتي تعني (حرث الأرض وزراعتها)، وقد استمرت بذات الدلالة حتى القرون الوسطى، حيث (أطلقت في فرنسا على الطقوس الدينية) ولكن في عصر النهضة استخدم للدلالة على الانتاج الفني والادبي، وفي القرن السابع عشر استخدمت للاشارة إلى تنمية العقل، ولا يخفى سر العلاقة بين الزراعة من جهة والتنمية من جهة أخرى، واستمرت تعطي

---

(7) نفسه، ص7.

ذات الدلالة المتصلة بروح معناها المعجمي الاول، حتى جاء تايلور ليضع تعريفا للمفهوم في كتاب له سنة 1871، وكان قد وضع التعريف للكلمة في بداية كتابه هذا، ويعتبره علماء الانثروبولوجيا من أهم وأوسع التعريفات، ولذلك بقي سائدا لحد هذه الايام.

◆ ثم انتقل المفهوم إلى دلالة أوسع وأغنى، فقد (اكتسبت الكلمة مضمونا جماعيًّا، فقد أصبحت تدل على التقدم الفكري الذي يحصل عليه الفرد أو المجموعات الانسانية أو الانسانية بصفة عامة)، ولم يلبث مثقفوا الانكليز أن يلحقوا بغيرهم في استخدام الكلمة للدلالة على أكمل الافكار والتصورات التي من شأنها دفع عجلة التقدم الانساني الى الأمام.

◆ يعرِّف معجم المجمع الفرنسي الكلمة بانها (تطلق بالمعنى المجرَّد العام في مقابل كلمة طبيعة، فهي العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة بغية تحرير عطائها وإغنائها وتنميتها)، ولقد تعددت التعريفات بشكل مذهل لهذه الكلمة المرنة الشفافة، مما اضطر بعض علماء الاجتماع ترك تعريف المفهوم.

◆ يدخل علم الانثروبولوجيا ليتخذ من الكلمة محور بحوثه ودراساته وتنقيباته في داخل منظومة ما يسمونه العقل البدائي، والشعوب البدائية، وهناك ثلاث منطلقات لهذا العلم وهو ينظم تصوراته عن الثقافة، تعتمد على تكريس أصالة التقدم لدى المجتمع الاوربي، وسريان قدر التفكير الطفولي لدى المجتمعات غير الاوربية بشكل عام، ومن ثم، تكون الثقافة بالمفهوم الاوربي هي مقياس الوعي الحضاري بالحياة والطبيعة، ولأن الأمر كذلك كان من الطبيعي أن تخرج لنا مقولة الرجل الابيض في سياق كونه المنقذ، والخلاص بالنسبة لتلك المجمتعات البدائية، ليختم عمله بطرح مفهوم (المثاقفة) التي لا تعني التأثير المتبادل، بل التأثير من جانب واحد، هي ثقافة الرجل الابيض، ومن خلال تفاعل هذه المقتربات والمقاربات تلخص مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية الغربية لتشير إلى قيم المجتمع الغربي بشكل عام، ومن ثم على الباقين أن يلتحقوا بهذا الركب فيما إذا ارادوا التقدم والتطور.

◆ نقل سلامة موسى هذا المفهوم بدلالته من اللاتينية الى العربية، فكانت له سيرة عربية كما كانت له سيرة اوروبية، ويدعي سلامة موسى أنه انتحلها من

ابن خلدون، حيث كان يستخدمها بنفس دلالة كلتور كما يدعي، اي هي مركب المعارف والعلوم ومناسك وعادات وتقاليد ومؤسسات، وقد رسخ هذا الاستعمال على لسان العرب فيما بعد، وفي سياق ارتباط التعريف أساسا بالثقافة الغربية، فقد أنعكس الاستعمال العربي للمفهوم بهذا الارتباط، أو بهذا الاصل، ومن نتائج هذا الاتصال كانت محاولة ربط الامة المسلمة بمنحيات التوجه الغربي ثقافيا وحضاريا وقيميا.

* ولكن فيما قمنا بعملية مراجعة سريعة لدلالة الكلمة في المعجم العربي لوجدنا أو لعثرنا على مفارقة محزنة. . .

الجذر اللغوي للكلمة يفيد الحذاقة والذكاء وتوليد المعاني وتهذيب المحصول المعرفي من الشوائب والزوائد والتنقيب عن الخير، وهذا (ما يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الانسان في ظله، وليس بأي مقياس آخر يقسم الثقافات قياسا على ثقافة معينة مثل مفهوم كلجر القائم على الغرس والفرض والمعيارية في التعامل مع الثقافات الاخرى. . .)، فالثقافة تصب في صالح الانسان، وتعلن علو وسمو القيم الروحية، هذا ما توحي به فضاءات الكلمة في جذرها اللغوي العربي[8].

إن نظرة سريعة الى مفهوم ثقافة تكشف عن مدى التطورات الهائل التي مرت بها الكلمة، لأنه مفهوم يتصل أساسا بطبيعة المجتمع البشري القائمة على الصراع مع الطبيعة، والصراع المستعر بين الناس على القوة والمصلحة، وذلك كما صورها الفكر الغربي، ونلاحظ بكل وضوح تباين المعنى والمقصد بين حضارة وأخرى في هوية وطبيعة الدلالة.

وليس كذلك المفاهيم الطبيعية والمنطقية والفلسفية، فهي مفاهيم ثابتة، قارة، مستقرة..

(8) نفسه، ص31-33.

2

يرى جمع من المفكرين إن كل (مفهوم) من هذه المفاهيم (يفرض إلى حد كبير منهج أو طريقة بنائه، إلّا أن كل مفهوم له خصوصياته...)[9].

قراءة كثير من المفاهيم عبر بنائها ولغتها ومعطياتها واستعمالاتها أفرزت لدى هؤلاء المفكرين برنامج تفكيك وتجزئة المفهوم، وهو وإن كان برنامجا في طور الاقتراح، ولكنه يبدو يتضمن الكثير من الجدة والجهد الأصيل، ويتكون البرنامج من تسع خطوات هي:

الخطوة الاولى: المفهوم في اللغة العربية.

الخطوة الثانية: المفهوم في اللغات والادبيات الغربية.

الخطوة الثالثة: سيرة المفهوم (تطورا وتأريخيا ومآلا) في اللغة العربية واللغات والادبيات الاجنبية، ويشمل على النقاط التالية:

- التطور الدلالي في لغته الاصلية.
- تحديد معناه الشائع الآن.
- رحلته بعد الترجمة.
- ما اشتمل عليه من فساد أو إفساد، أو هما معا.

الخطوة الرابعة: ترجمة المفهوم ونقله:

- متى تمت الترجمة ومتى شاعت؟
- من ترجم ولو إجمالا؟
- كيف: هل الترجمة للمعنى أو صوتية أو نحت جديد.
- هل هي مساوية؟
- ما مدى المطابقة؟

---

(9) نفسه، ج2، ص314.

- لماذا تُرجم: هل بغرض التأكيد على معان معينة؟

الخطوة الخامسة: البديل الخاص بالمفهوم في الرؤية الاسلامية.

يطرح البديل الاسلامي ضمن رؤية اسلامية متكاملة، ليس على سنة المقابلة والمقارنة، بل على سنة التأسيس داخل المنظومة الاسلامية مستقلة.

الخطوة السادسة: الخطوة البحثية وبناء المفهوم (كيف تم بناء المفهوم)، والمقصود بهذه الخطوة: كيف كتب كل باحث المفهوم؟ ولماذا بناه بهذا الشكل باللغة العربية وليس بغيرها؟ أو العكس، وكل هذا سيوغ أو يُظهر خصوصيات كل مفهوم.

الخطوة السابعة: منظومة المفاهيم المرتبطة بالمفهوم، وموقع المفهوم في خريطة المفاهيم.

الخطوة الثامنة: كيفية تشغيل المفهوم، أي كيفية تشغيل المفهوم في النسق المعرفي القائم بالاضافة إلى الواقع العملي.

الخطوة التاسعة: مستويات المفهوم المتعددة وآثارها في عملية التشغيل.

الخطوة العاشرة والأخيرة: قائمة بيلوغرافية بأهم المصادر العربية والاجنبية، وهذه الخطوة يمكن أن تسهم في نشر المفهوم بمفرده كاملا أو نشره في موسوعة المفاهيم بعد ذلك إذا استمر العمل لفترة طويلة وتراكمت كثير من المفاهيم.

3

تتخذ قراءة المفاهيم الاعتبارية منحى آخر في فلسفة العلامة الطباطبائي باعتباره فيلسوفاً ارسطيا في المقام الاول، رغم إضافاته الابداعية في قضية أصالة الوجود والوجود الذهني، ثم ابداعا أكثر عمقا فيما يخص المفاهيم الاعتبارية..

يتحدث عن دور الاجتماع الانساني في اجتراح بعض هذه المفاهيم لغايات تتجسد في إدارة شؤون المجتمع وتسيير أموره، مسلطا الضوء بدقة على دور الواقع في العملية كلها، بعد أن يستخلص الفوارق النوعية بين المفاهيم الاعتبارية والمفاهيم الطبيعية والمنطقية والفلسفية، حيث يرى الفيلسوف أن هذه الادراكات

هي في قبال الماهيات، وهي ليست وليدة الأجتماع الحديث، بل هي راسخة التاريخ، حتى المجتمع البدائي يستحدثها من أجل تلك الاغراض الحيوية بالنسبة له، وما يضج به المجتمع الحديث من اعتبارات (تكوّنت تدريجيا على مرور الزمان، ومن هنا يمكننا بالسير إلى الوراء أن نقترب من المنبع الأساسي لهذه الاعتباريات فيما إذا تعذر الوصول إليها)[10].

إن الاعتباريات تتبع في عمقها وسعتها وقدرتها على التحكم بموضوعها حسب طبيعة المجتمع، فهي بدائية التكوين والهوية والوظيفة في المجتمع المتخلف، فيما تزداد غنى وفاعلية في المجتمعات المتقدمة، ولكن الفليسوف يرى ليست كل الاعتباريات هي بنت أو وليدة الاجتماع الانساني، بل هناك منها ما هو قبل الاجتماع، وذلك مثل (الوجوب)، فهو يرى أن نسبة الوجوب أو الضرورة هي النسبة الأولى التي يتوسل بها أو يجريها العقل أو الانسان على بعض فعالياته، والانسان إنما يصدر عن أي فعالية أو عمل إنما باعتبار وجوبه، الأمر الذي يشخص الوجوب اعتباراً عاماً، أوليا، وحتى لو دققنا النظر بما يمتنع عنه الانسان فإنما بلحاظ عدم وجوبه، أي أن (الفعل مع وجود العذر غير واجب)[11].

يستخدم أو يتوسل العقل بكثير من الاعتباريات التي ينسبها للفعل ولكن قد توحي بأنها اعتبارايات عامة كما هو الوجوب، فيما لا علاقة لها بالوجوب، وذلك مثل (الاولوية والحرمة وأمثالهما)[12]، ونقطة الفرق المفصلية بين اعتبار الوجوب من جهة واعتبار الحلال والحرام والمكروة والمندوب من جهة أخرى هو إن الاعتبار الاول يتحقق بلحاظ صدور الفعل من الانسان، اي هو وصف (للفعل في مرحلة صدوره)، فيما الاحكام أو بالأحرى تقسيمات الفقهاء للفعل المعروفة تأتي متأخرة عن اعتبار الوجوب، حتى الواجب متأخر عن الوجوب بطبيعة الحال، والتدقيق في اعتباري الحسن والقبح قد يسمح لنا أن نعده (وليدًا

(10) نفسه، ج2، ص317.
(11) الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ترجمة عمار أبو رغيف، ج1، ص570.
(12) نفسه، ص574.

مباشراً لاعتبار الوجوب العام، حيث يعتبره الإنسان قبل الاجتماع بالضرورة)[13]. لان الحُسن هنا هو ما يلائم الطبع، وعكسه القبح، فنعتقد في ضوء ذلك إن (مورِدُ الفعل إن الفعل حسن، وفي مورد الترك إن الترك قبيح)[14].

يرى الفيلسوف أن الاعتبار قد يولِّد اعتبارا، بل شبكة من الاعتبارات، وعلى امتداد الحياة، تبعا لتطورها وما يطرا عليها من تحولات وتغييرات ومستجدات، وإذا كان (المُلك) في نظرية الطباطبائي أحد الاعتباريات المتحقق قبل الاجتماع فإنه يولد ويخلق أو يتفرع عنه اعتباريات أخرى، تنتمي إلى عالم الاعتبار ما بعد الاجتماع، مثل (المبادلة، النقود، التعادل)، فهذه متفرعة من ذلك الاعتبار الذي نطلق عليه (المُلك)، واللغة عندما تدخل مرحلة أنْ تكون الكلمة أو يكون اللفظ عين المعنى، بل إنّ حضور اللفظ هو (انحضار المعنى)، ينفني اللفظ في المعنى، بحيث يكتسي اللفظ جماله وقبحه من المعنى، فيما هو لفظ وحسب، لفظ فقط، تعارف عليه الناس، تواضع عليه الناس، لقد سرى إليه المعنى واستعبده بكل ما يحوي المعنى من دلالة، ومن نفور، ومن اثارة، ومن تحبيب، مما يؤدي أن يصبح (اللفظ عين المعنى بحسب الاعتبار)، وفي هذا السياق تبرز اعتباريات الرئاسة والمرؤوسية، فهي حيث يقرها أو يستدعيها الاجتماع فإن هذا الاجتماع بالذات يجترح منها أو بسببها أكثر من اعتبار، حقوق وواجبات ومواثيق وعهود وأمر ونهي، وما إلى ذلك من اجتراحات اعتبارية تتبع أصل الاعتبار المسمى الرئاسية والمرؤسية، فهما اعتباران بطبيعة الحال.

هذه الاعتبارات أو المفردات الاعتبارية بما تحمل من معاني ومن مقاصد ومن نتائج تتفاعل فيما بينها، وتتداخل، وتتصارع، وتتعاون، وتتحرك في مسارات معقدة، ومن خلال هذه الحركة المذهلة تتشكل اعتبارات جديدة، وقضايا اعتبارية لا حد لها، وقد اتخذت هذه الاعتباريات دورها الرائع في علوم الانسان والاجتماع والاقتصاد، والسياسة، فأكثر موضوعات هذه العلوم هي اعتبارية كما هو معلوم.

---

(13) نفسه، ص575.

(14) نفسه، ص576.

الفصل الرابع عشر

قراءة نقدية في فلسفة العقل

جون سيرل. . . جذور الموقف

يرى سيرل أن العقل هو المشكلة الأولى في الفلسفة كما هو الفيلسوف الألماني هبرماس (إنَّ فلسفة العقل أهم موضوع في الفلسفة المعاصرة، وإنَّ الأراء السائدة ـ الثنائية والمادية والسلوكية والوظيفية والحسابية والظاهرية المصاحبية ـ هي أراء كاذبة)[1]، ولكن ليس انطلاقا من فلسفة المعرفة، أي طبيعة المعرفة وإمكانها، بل انطلاقا من موضوعات أخرى، من أهمها تحليل نشاط العقل، تحليل المظاهر العقلية مثل الوعي والقصدية والادراك الحسي والتفكير، ثم خطوة أبعد، فإن (فلسفة العقل لا تهتم بالتحليل الفلسفي للمفاهيم العقلية فحسب، وإنما تهتم أيضا بالقضايا الميتافيزية المرتبطة بهذه المفاهيم)[2].

فلسفة العقل كما يقول مؤرخو الفلسفة الأوربيون المعاصرون بدأت مع (رايل)، عبر كتابه الموسوم بـ(مفهوم العقل) الصادر سنة 1949، حسب تصور جون سيرل، وله مبرراته الخاصة به في إمضاء هذه الانطلاقة البحثية، منها إنَّ (رايل) توسَّل لدراسة قضايا العقل بالتحليل اللغوي للمفاهيم والكلمات العقلية، ولأن (رايل) شنَّ حملة شعوى على ديكارت لفصله المتعسِّف بين العقل والجسم، ومن ثم تكوين فلسفة ثنائية في كل شيء، الصميم منها هو القول بأنَّ

---

(1) إسماعيل، دكتور صلاح، فلسفة العقل، نشر دار قباء الحديثة، القاهرة، سنة 2007، ص18، كذلك، سيرل، جون، العقل، ترجمة ميشيل حنا متياس، رقم 343 من سلسلة عالم المعرفة الكويتية، الكويت، سنة 2007، ص13-14.

(2) فلسفة العقل، ص22.

الإنسان جوهر مفكر لا مادي، هو العقل، ومن جوهر مادي هو الجسم..

كان (رايل) قد أكد إنَّ وضع مقولة إلى نظيرها لا يعني إنها معقولة حتى لو كانت معقولة بحد ذاتها، فإن قولنا مثلا (عدد سكان العراق يساوي شمس) ليست معقولة، وهي ليست كاذبة ولا صادقة، وذلك فيما أخذنا معنى الصدق على أساس التناظر مع الواقع، فهذا القول (محال) وليس كاذبا... وإن كان المحال قد استنفذ الكثير من البحث العميق في المنطق الارسطي، وقد تناوله المناطقة والفلاسفة المسلمون بكثير من الجدة والعمق، وهو شيء آخر، ليس هذا الذي أشار إليه جون سيرل.

يرى (رايل) إن العقل ليس شيئاً على الاطلاق، سواء كان هذا الشيء فيزيقياً أو غير فيزيقي، بل هو: (اسم جمعي نستعمله للدلالة على نماذج من السلوك، واللغة تخدعنا أحيانا، فنظن أن كل اسم لابد من أن يدل على شيء ما، وهذا من عيوب النظرية الاشارية في المعنى التي تقول أن معنى الكلمة هو ما تشير إليه في الواقع... العقل لا يُسمَّى شيئا على الإطلاق، وإنّما هو كلمة عامة نستعملها للدلالة على نماذج من السلوك، والميول، والاستعدادات للسلوك بطرق معينة، عندما نقول الناس لهم أجسام وعقول، فمن الخطأ أن نفسر ذلك على أنه يشبه القول أن الطيور لها مناقير وريش أو أن القطط لها أرجل وذيول)[3].

ولكن ما الضير بان نطلق اسم شيء أو مفردة شيء على هذه النماذج من السلوك؟ يبدو إن مفردة شيء هنا تشير لدى الفيلسوف إلى الموضوعات وليس الأحداث، فيما يسمي القرآن الكريم كل مفردة كونية، سواء كانت موضوعا أو ظاهرة أوحركة شيء، بما في ذلك خالق الكون نفسه!

هذه النظرة أو النظرية جعلت النقاد يلحقون فلسفة (رايل) بالسلوكية، ولكن هناك من يرفض هذا الالحاق، وفيما ينحّي (رايل) الجدل الميتافيزي حول العقل، كرس كل عمره العلمي لإثبات أن (جميع المفاهيم والكلمات العقلية، بما في ذلك العقل، يمكن تحليلها أو ترجمتها إلى إستعداد لسلوك فعلي أو

(3) نفسه، ص24.

ممكن)[4]، فأنت في حال الاعتقاد بانَّ غدا ستمطر السماء تتهيا لاتخاذ ما يلزم، هذا الاستعداد أو مجموعة الاستعدادت هي العقل!

هل هذا معقول؟

الحقيقة كما أن الرغبة شيء وما نرغب به شيء آخر، وكما أن الألم شيء وما يصدر منا من استعدادات ومواقف تجاه الألم شيء آخر... أنْ يُسمّى مثل هذا الاستعداد في مثل هذه الحالة عقلاً جاء في لغة العرب، وبعض التعريفات الكلاسيكسة الادبية الخطابية العربية، وقد مضى بنا بعض مصاديقه وأمثلته، وتتأسس دائرة واسعة من السلوكيات والمواقف تحت عنوان (عقل) في التراث العربي، ولكن يبدو أنَّ (رايل) يشير إلى مجريات عقلية ومعرفية تحدث في العقل فيما حامله يستعد لهذا اليوم الممطر الذي هو غدا.

السؤال الجوهري

السؤال الجوهري، المهم، في فلسفة العقل هو: (كيف تستطيع حالاتنا العقلية أن تمثل سير أحوال العالم)؟! فما وظيفة العقل عند سيرل سوى التمثل، فنحن نتمثل المفاهيم والأفكار والرغبات في عقولنا وعقولنا وحسب، ولكن كيف يكون هذا التمثل يا ترى؟

لقد عرف المناطقة العلم بأنه إنطباع صورة الأشياء أو حقائقها في الذهن، وحذَّروا من أن نقع في فخ الشبحية، وإلّا أي صورة يمكن أن ترتسم في عقولنا عن العدالة أو الجمال أو الله أو قانون الفعل ورد الفعل أو قولنا أن الحديد يتمدَّد بالحرارة؟

يتحدث سيرل عن الدواعي للإبحار في فلسفة العقل، ومن أهمها في نظره هو الرغبة الملحة في أن نفهم (وجود الإنسان البارز كشخص واع مسؤول وحر وعاقل وناطق واجتماعي وسياسي في عالم مكوَّن، وفق قول العلم، تماماً من جسيمات مادية لا عقلية...)[5].

---

(4) نفسه، ص44.

(5) سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، طبع المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، سنة 2006، ص13.

الحقيقة طرح أهمية قراءة أو دراسة العقل في ضوء هذه الإشكالية ليس جديدا، بل هو المشكلة التي ألحت أكثر الفلسفات على معالجتها بصورة وأخرى، بل هي معركة الفلسفة الكبرى، كانت وما زالت، فإن مسألة الإدراك تتعلق بكيفية تفسير العلاقة بين الفكر والدماغ بشكل مفصَّل ومتشعب.

الفيلسوف لم يجعل من الانطولوجيا بالمعنى الفلسفي التقليدي مشكلة، العالم موجود، سواء كان على شكل مادة أو طاقة أو أي نكهة وجودية أخرى، كذلك لم يبذل جهده لمعالجة مشكلة المعرفة، إمكانها بالدرجة الأولى، يكفي إننا نملك خزيناً بل خزائن مذهلة عن حقائق الكون، وقد تناسلت هذه الحقائق، وتفرَّعت، وتفاعلت، فيسَّرت لنا الحياة، ونقلتنا إلى آفاق مدهشة من فضاء الوجود، ولكن هناك أربع مشاكل هي التي ينبغي أن تستأثر بجهود فلاسفة العقل، وهي:

أولا: وجود الوعي في عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية.

ثانيا: قدرة العقل على توجيه ذاته نحو الأشياء.

ثالثا: قدرة العقول أن تبدع واقعاً اجتماعياً موضوعيا.

رابعا: وجود التواصل اللغوي الإنساني.

منطلقا من إيمانه الكامل بما أسماه بـ(الواقعية الخارجية)، وهي واقعية لأنها تقر بوجود العالم الواقعي، وخارجية لكي تكون متميزة من أنواع أخرى من الواقعية مثل الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الاخلاقية (الواقعية الاخلاقية)، وتعني الواقعية الخارجية بطريقة أخرى، إن العالم (أو بشكل بديل الواقع أو الكون) يوجد وجوداً مستقلاً عن تمثيلاتنا له)، وليس في ذلك شيء جديد، لان الفلسفة الواقعية ليست جديدة، حيث هناك اتجاه يقر باستقلالية العالم عن تمثلاتنا ولكن لا يُمضي هويَّةً معينة لهذا الواقع، كما تورطت مثلا الفلسفة الماركسية التي جسَّدت العالم تجسيدا مادياً ساذجا..

لقد كان التفاؤل سائدا بأنَّ:(العالم يمكن تعقله وفهمه فهماً كليا، وإننا قادرون على الفهم المنهجي لطبيعته... وقد بلغت هذه النظرة المتفائلة ذروتها

في آواخر القرن التاسع عشر، ولا سيما في ألمانيا البسماركية وانجلترا الفكتورية، فكان أفصح مثال عليها يتجسَّد في غوتلوب فريغة، وهو رياضي وفيلسوف ألماني، وبرتراند رسل وهو منطقي وفيلسوف بريطاني، بدءا من العقود الأولى من القرن العشرين، وقع عدد من الأحداث، الثقافية وغيرها، التي شرعت تتحدى هذا التفاؤل وتقوّضه حول طبيعة الأشياء، وحول قدرتنا على فهم تلك الطبيعة).

إذا كان جون سيرل يرى أن هذه الانعطافة حصلت بسبب وقائع مادية مذهلة صدمت الضمير الغربي مثل الحرب العالمية الأولى، فهل بإمكاننا أن نعلل تلك النظرة المتفائلة الصلبة بسبب ثبات نسبي في مجمل الأوضاع هناك؟ وهل يبيح مثل هذا الحكم تأسيس نظرية تعتمد التفاعل بين المعرفة ومناهجها بما يسود من أوضاع اجتماعية واقتصادية واخلاقية؟

ولكن (سيرل) يعطي التأثير الأهم لهذه النقلة إلى مجموعة نظريات ومعطيات وانجازات علمية وفي مقدمتها النظرية النسبية التي خرقت المطلق الطبيعي، فالظاهرة الطبيعية غير منفصلة عن موقع المشاهِد أو الراصِد، ثم كانت هناك صدمة التناقض في أهم وأخطر (سيستم) معرفي نسقي، صادق، صارم، متعال، ذلك هو الرياضيات، أكتشف على يد رائد فلسفة الرياضة جودل (1906-1978)، فقد فضَّ بكارة الحقيقة الرياضية وخرق ناموسها الصلد الذي لا يسمح بمس شموخها المتسق، فقد برهن على أن كل نظام رياضي يحتوي أو يتضمن مسائل لا يمكن إثباتها أو إبطالها بالاعتماد على ذات البديهات التي يستند عليها النظام نفسه، مما قد يؤدي إلى تناقض فاضح في الحساب بين بدهياته الأولى وبعض نتائجه وإذا ما تم توسيع البنية الرياضية من أجل جبر هذا الكسر المُهين للنظام الرياضي، فسوف نقع في ذات المشكلة، مما يتطلب إضافة أو توسيع جديد لفضاء البنية، وهذا يعني إننا نقع فريسة التسلسل، بل سوف يقود الأمر في النهاية إلى بطلان كل برهان، وبين هذا وذاك كانت الضربة الموجعة لهيمنة الوعي المطلقة أو المتسيِّدة على مائدة نظرية التحليل النفسي ببراعة سيجموند فرويد، الموجَّهة بشكل مباشر إلى موضوعية الوعي وخلوصه المزعوم من شوائب القاع المترسب في النفس الإنسانية ودواخلها العجيبة الغريبة، ولا شك إن لمبدأ الارتياب الكوانتي دوره النشط هنا أيضا، فقد وضع مبدأ اليقين في

خانة الشك، معلنا إن مبدأ اللايقين يملك أصالة الحضور في العلاقات بين ظواهر الطبيعة، والانثروبولوجيا تسجل تحفظها الواضح حول مفهوم أو حقيقة العقلية الصافية، فأنَّ (للثقافات المختلفة عقليات مختلفة)، وأخيرا وليس آخرا إن (أمثال توماس كون وبول فييرآبند أصروا على أن العلم نفسه كان مصابا بالاعتباطية واللاعقلية).

هذه المبررات إذا صدقت فهي تصدق في الرد على إمكان معقولية العالم وليس على موضوعيته، فهناك فارق بين المفهومين، أو القضيتين، كذلك هناك خلط عشوائي بين العقل والعقلية وهي قضية يجب أن تلاحظ بدقة، فالعقلية هي ما يتسالم عليه قوم أو جماعة أو ثقافة معينة، تشير إلى بعض المعايير والتصورات ذات العلاقة بالأمور الاعتبارية بشكل رئيسي، وليست هي العقل كنشاط معرفي رياضي أو منطقي مثلا..

جون سيرل يرد على هذه المبررات الرافضة لعقلانية العالم، باعتبار أن النسبية ليست نقضاً للفيزياء القديمة، فهذه فيزياء الأجسام الكبيرة، وتلك فيزياء الأجسام الدقيقة، والأخيرة امتداد للأولى، فهي لا تشكل دحضاً لما نتعقله كونياً عن طريق فيزياء نيوتن، وجهود علم النفس التحليلي كما يرى بعض العلماء الجادين يعتمد في تفسيره إنطلاقا من قراءة للتطور النفسي والمرضي للإنسان، فمن الصعب الارتكان إلى نتائجه فيما يخص عقلانية الكون في ظروف إنسانية سوية، ويرد على (غوغل) بأنه يخلط بين الوقائع من جهة وإمكانية الإثبات من جهة ثانية، ولكن عندما يوجد حكم صحيح لابد أن توجد واقعة تدعمه، فليست القضية هي إمكان البرهنة على بديهية رياضية، بل المسالة هي تطابق الوقائع التي نكشتفها مع الواقع، على أن ذات القضية التي تثبتها نظرية الكوانتم القاضية بعدم استقلال الواقع عن الراصد محكومة بمنطقها، وبالتالي، تعاني من نقض جوهري يطيح بالاعتماد عليها، وليس من ريب يعتبر علم الانثروبلوجيا من أضعف العلوم الانسانية..

جون سيرل ينطلق من تلقائية المعرفة البشرية تماما، هناك عالم خارج الوعي، ونمتلك طريقاً عقلياً أو بالأحرى إدراكياً إليه، واللغة قريبة التماس بالواقع واضحة، ويمكن تداولها في الحديث والكلام، وتملك طاقة مذهلة للتعبير عن الواقع، والحكم يتردد بين الصدق والكذب، والمطابقة مع الواقع هي ميزان

كليهما، ثم لا مناص من الإيمان بالسببية حقيقة موضوعية - للفيلسوف كلام حول اشتراطية الصدق والكذب في العقليات واشتراطية الإيفاء في التحقق في غير العقليات ربما تأتي إشارة إليه لاحقا - هناك مشاكل كثيرة تواجه فلسفة العقل، أولاً مشكلة العقول الأخرى، إذ كيف لي أن أدعي بان الآخرين أيضا عقلاء، أو بالأحرى يملكون عقلاً كما أملك أنا؟ من الصعب الركون الى منهج التشابه بيني وبين الآخرين، فإنَّ (أحد متطلبات المعرفة الاستنتاجية لكي تكون القضية صادقة أن يكون هناك، مبدئيا، منهج مستقل وغير استنتاجي لتثبيت صدق الاستنتاج. . . إذا اعتقدت أنه يوجد شخص في الغرفة المجاورة واستنتجت وجوده من أصوات سمعتها، فإنني أستطيع في أي وقت أن أثبت صحَّة هذا الاستنتاج بالذهاب الى الغرفة المجاورة، لكي أرى ما إذا كان هناك فعلاً شخصٌ ما في الغرفة المجاورة بسبب هذه الأصوات، ولكن إنْ استنتجتُ حالتك العقلية من منبهك وسلوكك، فكيف يتسنَّى لي التأكد من أنني استنتج بصورة صحيحة، وإنني لا أحرز بصورة عشوائية؟ إذا اعتبر القول بأن حالاتك العقلية مرتبطة بالمنبه القابل للملاحظة وردود الفعل لهذا المنبّه. . .)[6].

لماذا لا استطيع أن استنتج بان الآخر يملك عقلاً ما دمت الاحظ بانه يقوم بعمليات عقلية مثلي؟ فهو يستنتج، ويحلِّل، ويركِّب، ويجرِّد، ويعمِّم . .؟ على أننا ينبغي أنْ لا نخلط بين الاستنتاج والتأكد من الاستنتاج، فإذا ما عدمت التأكد من الاستنتاج لا ينفي شرعية الاستنتاج بحد ذاته، ولماذا لا أصدق أن له عقلاً كما هو (أنا) ما دمت أشاركه بحثا علمياً رصينا على سبيل المثال؟

ليست الطريقة هنا هي قياس على ما يجري داخل عقلي صرفا، بل هناك عمليات مشتركة ذات طبيعة عقلية بيني وبين الآخر، وهذه العمليات اتواصل بها مع غيري فعلا، بل هي أساس علاقتي بالآخر بصورة جوهرية.

إن ذاك الذي يقول إنِّي وحدي العاقل في هذا الكون يجانب الصواب حتى في ادعائه هذا، وإلّا لمن يقدم حجته ودليله لولا إيمانه بأن الآخر يعي حجته ويفهم مقصوده.

---

(6) العقل، ص33.

هل من مشكلة أُخرى تعترض فلسفة العقل؟

كل ما أدركه هو ما في داخل عقلي بالذات، صورة الكرسي، صورة الجبل، عقلي يتواصل مع مذخوراته من التصورات والتصديقات، فأي شرعية أعطي لنفسي لأحكم بوجود هذا الكرسي وذاك الجبل؟ وأي شرعية أعطي لنفسي كي أحكم بان الحديد يتمدد بالحرارة؟

هذا الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي ما هو مبرِّره العلمي، الفلسفي؟[7]

كان فلاسفة المسلمين يسمون الصور الذهنية، بما فيها الصور الذهنية للأشياء الخارجية بـ(المعلوم) بالذات، والأشياء الخارجية تلك بـ(المعلوم) بالعَرَض، فصورة زيد في ذهني أعلمها علما بالذات، لان علاقة عقلي مباشرة بهذه الصورة، فيما زيد الخارجي فهو المعلوم بالعرَض، فأنا أعلم زيدا الخارجي من علمي به في داخل عقلي، من صورته الذهنية القابعة في ذهني، والعلم بالذات آكد وارسخ من العلم بالعرض.

ولكن مشكلة الانتقال من العلم بالذات الى العلم بالعرَض يستندون في حلِّها الى مبدأ السببية أو العليَّة، فهذا المعلوم بالذات لم يأت جزافا، يجب أن يكون له سبب من خارجه، وما السبب الخارجي سوى هذا الكرسي وتلك المنضدة خارجا، إن المعلوم بالذات إنعكاس للمعلوم بالعرض..

وفيما يتعرض مبدأ العليّة لامتحان فلسفي سابقاً وما زال، بل ربما دخلت المشكلة ذاتها حتى دائرة العلم الطبيعي، فإن سؤالاً هنا يشخص بقوة، ترى هل السببية إلّا صورة ذهنية لخارج بحد ذاته؟ فما نستنجدُ به هو نفسه محل ذات السؤال، كيف أُبيحُ لنفسي أن أنطلق من أحد مصاديق مشكلة لحل المشكلة بعنوانها المفهومي العريض؟

السببية مبدا عقلي، قبل التجربة، ربما هذا التوصيف للمبدأ يجيب على هذه الإشكالية الأخيرة، على أنَّ هذا الجواب يتجاهل إنَّنا نتكلم عن السببية خارجاً وليس عقلا، فحتى لو أنَّ هذا المبدأ من إدراك العقل سابقاً على التجربة

(7) العقل، ص25.

ولكنه جزء من عالم الواقع، ولا إلتفات لما يدَّعيه (كانط) مِن أَنَّ هذه المباديء مجرد أُطر فنية للمعرفة، لا حيازة للواقع منها بشيء أبدا.

فلاسفة المسلمين لهم منهج خاص في تشكل المعرفة من كونها حسية حتى تصل الى مرحلة العقل، فليست الانتقالة مباشرة، بل معقدة، وتفصيل هذا ليس هنا.

حرية الإرادة احدى صفات عقلي، هكذا كان يقول ديكارت، وعلى افتراض صحَّة هذا التصور، كيف (بإمكانها أن تؤثر في العالم المادي).

إن هذه العلاقة تتزاحم او تزاحمها مشكلة تنبع من ذات المعطيات التي أفرزها عصر ديكارت، فالعالم مجرَّد سلسلة من العلل والمعلولات المادية، هناك جبرية كونية، كل ما يحدث ويتصيَّر ويتخلَّق ويتكوَّن ويتحرَّك وينتج إنْ هو إلّا نتيجة لما سبقه، كان كامناً في أسبابه السابقة عليه، فأيُّ حريةَ إرادةٍ يتكلم عنها ديكارت؟

ولكن هل حقا إن حرية الارادة صفة عقلية؟

ما هو المقصود بحرية الارادة هنا؟

إذ وضع لي طريقان وأختار أحدهما بمحض إرادتي، هل هذا الاختيار عمل عقلي؟ هل هو صفة عقلية؟

يستنجد بعضهم بـ(مبدأ الارتياب) الفيزيائي الجديد للهروب من المشكلة، الحتمية فقدت رصيدها من ذلك التسلط اللاهوتي على العقل بعد أن ثبت أنَّ السببية لا تتحكم بعالم الصغائر الفيزيائية، وبذلك تهاوى التوقع الفيزيائي في هذا العالم، نحن لا نستطيع أن نشخِّص أي ذرَّة من ذرات اليورانيوم سوف تظفر بنعمة الانشطار النصفي كي تتخلص من ثقلها رغم توفر الفرص بالتساوي لجميع الذرات، ولا نستطيع تحديد موقع وسرعة الجسيم الصغير في نفس الوقت، بسبب المؤثرات التي تتركها عمليات التسلط الإشعاعي على الجسيم أثناء التجربة، وانت مؤثر كراصد في أي نتيجة تصل إليها، ولكن رغم سقوط جبروت التوقع من عليائه، هناك ثمة توقع، إنه التوقع الإحصائي، إن اللاحتمية التي تدعيها الفيزياء الذرية المعاصرة تعبر عن العشوائية، بل هي العشوائية قطعا،

والعشوائية ليست المعادل الموضوعي للحرية، وبالتالي، لم تكن نغمة اللاحتمية قادرة على حل السر، سر العلاقة المتفاوتة بين العقل أو حرية الإرادة من جهة وجبرية الوجود من جهة أخرى بشكل شامل وكامل.

هذا التوضيح لا ينسينا تلك المغالطة الواضحة القائمة على التماهي بشكل من الأشكال بين العقل وحرية الإرادة.

يستمر الفيلسوف باستعراض ما يعتبره أخطاء فاحشة في جسم فلسفة ديكارت ليتناول موضوعة ما يسميه بـ (الذات والهوية الشخصية)، فأنا ذاتي فيما كنت اليوم أو قبل عشر سنوات، أسافر إلى (كندا) وبعد يومين لا أكثر ربما أُسافر إلى (الصومال)، فكيف يتيح لي الحكم باني أنا ذاتي رغم ما يطرا عليَّ من تغيرات وأحوال جديدة بين السفرتين، المقامين، الحالين، هل جسدي في كندا هو ذاته جسدي في الصومال، أودِّع في لحظة واحدة ملايين الخلايا واستقبل ملايين الخلايا، فما هي (الواقعة التي تجعل من جميع هذه التجارب تجارب شخص واحد. . . يمكن القول إنَّ هذا الشخص هو ذلك الشخص نفسه لان كليهما يقطن الجسد نفسه. . .)[8].

فلاسفة المسلمين تناولوا هذه المفارقة بالحديث الدقيق، إن الذاتية ثابتة للإنسان، (أنا) تبقى (أنا) رغم هذه التحولات الهائلة، وهذا شاهد على أن هذه الانا خارج هذه الحركة الهائلة من التحولات والتغيرات، هذا دليل على وجود الروح أو العقل لدى هؤلاء الفلاسفة، فلو كان الإنسان مادة وحسب، لو لم يكن هناك ما يعلو على المادة في هذا الكائن الإنساني لما كان هناك شعور بالحقيقة المتفوقة على هذه التغيرات والطروءات، الحقيقة المتجسِّدة بـ(أنا).

إن هذا التصور من فلاسفة المسلمين يجيب على إشكال الفيلسوف سيرل (قد تأتي الأشياء المادية إلى حيز الوجود وتذهب، وقد تحدث التجارب وتندثر، لكن استمرارية جوهري العقلي تضمن استمرارية هويتي لأني أنا نفس ذلك الجوهر)[9].

---

(8) العقل، ص26.

(9) العقل، ص26.

هل ينفع تجرُّد الروح عن الجسد، روحانية الروح، رغم أنها تكمن في الجسد ردا على هذا التساؤل؟

الفيلسوف ينكر ثنائية الروح والجسد أصلا، يشن هجوماً صاعقاً على هذه الثنائية، وبالتالي، فهذا التوضيح لا يكفي، بل لا يقنع الفيلسوف.

كان ديكارت يقول: (إنَّ الانسان لا يوجد أبداً في حالة لاوعي كليّاً، مائة في المائة)، ومن هنا لا يغيب عن الوعي فيتسبب ذلك في غيابه عن الوجود بسبب التساوي بين الوعي والوجود في (كوجيتو) ديكارت، حيث (أنا أفكر فأنا موجود)، واتكاءً على هذا النفي القاضي بعدم خلو الإنسان من الوعي وإنْ بدرجة، لا يغيب الإنسان عن الوجود أثناء النوم.

وإذا كان ديكارت رغم مسيحيته الشفافة يقسو قسوةً ضاريةً على الحيوانات، إذ لا تختلف في موقفها أو رد فعلها عن موقف أو رد فعل صخرة فيما اصطدمت بصخرة مثلها، حيث لا شعور ولا إحساس، بسبب فقدانها للروح، فإن الفيلسوف جون سيرل لا ينفي أن يتمتع الحيوان بثمة وعي!

الوعي لا يوازيه (لا وعي) في فلسفة ديكارت، بل لا معنى لهذا الذي يسمونه (اللاوعي)، فإن (وعي لا وعي) يحمل تناقضا فاضحا، ولكن حسب سيرل إن مثل هذا الكلام صار مقبولاً على ضوء الكثير من محاولات جادَّة راحت تشتغل بقضية الوعي، فأنت قد تقوم بعمل ولكن عندما نسالك عن دوافع هذا العمل تقول: (لا أعرف) أي (لا أعي)! على أنَّ هناك ما هو أعمق في هذا المجال، فإن هناك (أنواعاً عديدة من العمليات العقلية تحدث في أدمغتنا، لكن من دون مظاهر واعية، وفقا لنظريات الإدراك المعترف بها.

تُرى كيف تكون هناك عمليات عقلية (التذكر، الحكم، الشك. . .) فيما تنعدم معها مظاهر الوعي؟ هل هناك فارق نوعي جوهري بين العمليات العقلية والوعي؟ لماذا لا تكون العمليات العقلية هذه وعيا بحد ذاتها؟

لقد أخفقت العلوم الإنسانية بأن تحرز وثوقية العلوم الطبيعية، بل هي ليست علماً بالمعنى الحقيقي للعلم، وكان ذلك نقطة البدئ لنقد قاس بحق هذه العلوم، وصل بها الذورة ميشيل فوكو، إنها معرفة بلا شك، ولكن لا تملك نظاما مؤسسّاً للعلم، هذه أحدى مشاكل البحث في العقل.

قصدية العقل

الوعي أهم تجلي للعقل، أحد أهم نشاطاته هو الوعي، ولكن ما هو الوعي؟

الوعي ليس محتوى بل فعل، فعل يقصد موضوعا، لا وعي بلا موضوع، لا وعي بلا شيء نعيه، الوعي قصدي بالدرجة الأولى، أي يتجه صوب موضوع ما، هذا الموضوع خارج حريم الذهن، الذات، كأن يكون منضدة، أو مشكلة رياضية، فالوعي ليس حالة بل وعي بحالة، المُدرَك ليس هو الوعي، بل هو موضوع وعيِ المُدرِك، الاستبطان ليس وعيا، لأنّه محايثة داخلية، الوعي محايثة خارجية، العلم الحضوري ليس وعيا، لانه عبارة عن محايثة داخلية بحتة، وعي الذات بالذات عملية داخلية خالصة، فيما الوعي علاقة ديناميكية بالعالم، ولكن أليس التذكر عملية داخلية، كذلك التخيل؟ فهل هما خارج عملية الوعي، او حقيقة الوعي فيما مادة أو موضوع التذكر والتخيل هي المنضدة التي كنت قد أدركتها قبلا؟

القصدية تؤكد أن كل هذه النماذج إنما أنحاء من الوعي، وحقيقتها تواصل مع العالم، فأنا عندما أدرك منضدة إنما أقصدها شيئاً حاضراً أمامي، موجود الآن، وعندما أتذكرها إنما أقصدها منضدةً كانت حاضرةً هنا، وعندما أتخيلها أقصدها منضدةً غائبةً عني الآن، اعيد تصورها كما كانت حاضرة، عندما أقصد الذهاب الى السينما هذا المساء فهذا نوع من أنواع القصدية، القصدية أنواع، بما في ذلك القصدية العَقَدية، كذلك الخوف، الرجاء، الأماني، الرغبة، الإدراك. . . أنواع من القصدية، ولكن ماذا تقول القصدية فيما فكرت عن الأمر الذي يقلق رئيس وزراء النسما الآن، في هذه اللحظة بالذات؟

كيف يمكن لأفكاري أن تتجاوز كل هذه المسافات، كل هذه العوائق، وهي داخل عقلي، هنا تتبلور المشكلة الرئيسية التي تواجه القصدية، فإنَّ مشكلة كيف يمكن لحالة عقلية أن تشير إلى شيء ما يتجاوزها هي مشكلة القصدية[10].

تواجه القصدية مشكلة قد يبدو عسيرة الحل ولكنها ليست كذلك، لانها في

---

(10) العقل، ص129.

الجوهر ناتجة عن سوء فهم لغوي، هناك خلط بين القصد كمذهب معرفي فلسفي وبين القصد كغاية ونية، إن القصد نوع من أنواع القصدية وليس هو القصدية بحد ذاتها، فعندما أريد أن أقرأ كتابا، أكون قد تمثلت ذلك في ذهني، في عقلي، ثم أقصد ذلك، وبالتالي، كانت قراءة الكتاب موضوع توجه، موضوع تفكير، ولكن لا يتأتى للقصد هنا أي حضور وأنا أعتقد بمعتقَد معيَّن، كأن يكون التوحيد، وسبب هذا الخلط هو الاشتراك اللفظي، وهو اشتراك موجود في اللغة العربية كما هو في اللغة الانكليزية.

مشكلة أُخرى تواجهها القصدية، وهي أيضا نتيجة خلط، خلط القصدية بـ(المفهومية) ولكن ما هي المفهومية كي تتضح الصورة في الإطار؟

المفهومية كما يعرِّفها سيرل: [المفهومية هي الخاصيَّة لفئة معينة من الجمل، والعبارات، والكائنات اللغوية الأخرى، يقال إن الجملة مفهومية إذا أخفقت في استيفاء معايير معينة للماصدقية (المصداق)، معايير مثل قابلية الاستبدال للتعبيرات المتطابقة، والتعميم الوجودي)[11].

فالسياق المفهومي هو الذي لا يستوعب لا مبدأ الاستبدال ولا مبدأ التعميم الوجودي.

ولكن ما هو مبدأ الاستبدال؟

إذا كان (أ) نفس (ب)، ولدى (أ) صفة (ف)، إذن (ب) تمتلك صفة (ف)، وعليه إذا كان الشيء له اسمان (ق) و(ك)، وفيما كان لهذا الشيء صفة صادقة، فإن أي محاولة لتحويل هذا الصدق إلى كذب باستبدال أحد الإسمين الرسميين له بالآخر غير مجدية، بل تبقى القضية صادقة بطبيعة الحال، فما قمنا به مجرَّد استبدال حدٍ صادق بآخر صادق أيضا، فإن العنصرين أو الحدين يعودان معا على نفس المرجع، فهذه المحاولة أو العملية تسمى (مبدأ الاستبدال مع الاحتفاظ بقيمة الصدق)، فإذا علمنا أن محمد باقر الصدر له اسم آخر، هو على سبيل المثال الحصري (شهيد العراق)، فنستطيع أن نستبدل (حد) محمد باقر الصدر بـ(حد) شهيد العراق، فيما أخبرنا عن الحد بصيغته الأولى بانه مؤلف

(11) فلسفة العقل، ص154 - 158.

كتاب (فلسفتنا)، فيصدق قولنا: (شهيد العراق مؤلف فلسفتنا).

يُطلق أحيانا على هذه الحالة أيضا بـ(السياق الماصدقي) والماصدقي هنا نسبة إلى المصداق مقابل المفهوم في لغة علماء المسلمين في تعبيرهم عن المنطق الارسطي، وعليه تكون النسبة مصداقي على هذا الوزن - أي أن السياق الماصدقي يعني إن الحدين المشتركين في الإشارة يمكن استبدال أحدهما بالآخر مع الاحتفاظ بقيمة الصدق.

السياق الماصدقي يقابله السياق المفهومي، فما هو هذا السياق الجديد؟

مبدأ الاستبدال مع الحفظ بالصدق لا يجري على السياق المفهومي، فإن كانت الحكومة العراقية تعلم حق العلم بأن محمد باقر الصدر هو مؤلف كتاب (فلسفتنا)، فالقضية صادقة بالصيغة التالية:

- الحكومة العراقية تعتقد بأن محمد باقر الصدر مؤلف كتاب (فلسفتنا).

ولكن لو افترضنا أن الحكومة العراقية لا تعلم بأن الاسم الآخر لمحمد باقر الصدر هو شهيد العراق، تجهل ذلك، فما هو تأثير مبدأ الاستبدال مع حفظ الصدق فيما قلنا:

- الحكومة العراقية تعتقد بأن شهيد العراق مؤلف كتاب (فلسفتنا)؟

لا استبدال هنا، لان الحكومة العراقية لا تعلم بهذا الاسم لـ(مؤلف كتاب فلسفتنا)، فكيف يتسنَّى لها مثل هذا الاعتقاد، لا وجود له أصلا، فلا استبدال هنا بحد الاعتقاد بين الجملتين، مع حفظ الصدق، لا يساوي أحدهما الآخر، لا يتطابقان، فإذا ما سمعنا قائلاً يقول بان الحكومة العراقية تعتقد بأن شهيد العراق مؤلف كتاب (فلسفتنا) لا ينصرف ذهننا الى تصديق ذلك بلحاظ شخص اسمه محمد باقر الصدر، لاننا نعلم مسبقا إن الحكومة العراقية لا تعلم بهذا الاسم لمحمد باقر الصدر، وربما نخطيء القول تماما.

هذا هو مقصود الفيلسوف من (المفهومية)، إنها تقابل (الماصدقية)، حيث في الأخيرة يتم ممارسة مبدأ الاستبدال مع حفظ قيمة الصدق بكل ارتياح ومن دون أي إزعاج.

إنّ الجمل (القضايا) المتعلقة بالحالات العقلية وفي مقدمتها الاعتقادات لا

تخضع بالضرورة لمبدأ الاستبدال مع الحفظ بقيمة الصدق، فإذا أخفق مبدأ الاستبدال هذا نكون بين يدي (المفهومية)، وأحيانا يقولون بين يدي (اللاماصدقية).

ليس كل جمل الاعتقاد هذا نصيبها من المفهومية، بدليل لو قلنا مثلا: (يعتقد خالد أن نهري دجلة والفرات يقعان في العراق)، يقودنا بكل بساطة للقول بأن (هناك نهران يسميان دجلة والفرات وهما النهران اللذان يعتقد محمد بانهما موجودان في العراق)، فهنا عملت نظرية الاستبدل فاعليتها، فإن استبدال اعتقاد باعتقاد متوفر في كلا الجملتين.

ولكن ما هو مبدأ التعميم الوجودي؟

يقول المبدأ: [كلما امتلكت (أ) صفة (ف) يمكن للمرء أن يستنتج أنه يوجد شيء يمتلك صفة (ف)].

تقول القضية:

- ألَّف محمد باقر الصدر كتاب (فلسفتنا).

يمكن الاستنتاج منها ما يلي:

- يوجد شخص ألف كتاب (فلسفتنا).

بناء على هذا التسلسل، إذا كان حقاً محمد باقر الصدر ألف كتاب فلسفتنا، فإن العبارة أو الجملة (يوجد شخص ألف كتاب فلسفتنا)، هي الأخرى صادقة.

الفكرة هنا هي أننا نستطيع أن نستنتج أو نستدل على وجود شيء من القضية التي تتعلق به، كما هو في المثال السالف.

هذا هو التعميم الوجودي، ولكن هذا التعميم يخفق أيضا في السياق المفهومي، كما كان الأمر في عملية الاستبدال مع حفظ قيمة الصدق.

كيف؟

- أنا أرغب أن أمتلك فانوس علاء الدين السحري.

هذه القضية الانشائية لا يمكن أن استنتج منها:

- فانوس علاء الدين السحري موجود.

فإن الرغبة لا تدل على وجود، فهنا نحن بين يدي سياق مفهومي، لان التعميم الوجودي أخفق.

إن السر يكمن في الجملة (أنا أرغب أن أمتلك فانوس علاء الدين السحري)، السر في الأخفاق هنا، وليس السر كامنا في ذات الجملة التي كانت من نصيب الاخفاق في النتيجة النهائية، ويقال عن هذه الجملة بلغة الفيلسوف (دلالية، لا تفي بشروط اختبار الاستنتاج الوجودي)[12].

هذا البناء ينتمي إلى خلفية مثيرة في مشروع الفيلسوف، مؤدَّاه إنْ كان بعض الجمل يرتبط صدقها وكذبها بنمط وجود، فالأمر ليس كذلك بالنسبة لجمل أخرى، إن صدقها وكذبها يرتبط بشروط (إيفاء)، كما تمثلت في أذهان أصحابها، كأن تكون رغبة، فإن صدقها وكذبها مرتبط بمدى تحقيق هذه الرغبة وليس بنمط وجود، وكما هو في المدح والذم والدعاء والترغيب والتهديد..

إن الجمل التي تنتمي إلى المفهومية هي جمل اعتقادات، وإن جمل الاعتقادات، أي التي يكون الاعتقاد أحد حدودها، لا يتوقف صدقها على الشيء الذي هو محل الاعتقاد، كأن يكون فانوس علاء الدين السحري، بل يتوقف على الطريقة التي يمثل بها المُعتَقِد الشيء المُعتَقَد به، فصدق إعتقاد الحكومة العراقية بأن الشهيد الرابع - الاسم الآخر لمحمد باقر الصدر - هو مؤلف كتاب فلسفتنا لا يعتمد بالدرجة الاولى على مدلول المُعتَقد، بل يعتمد على الطريقة التي اعتقدت بها الحكومة العراقية بهذه القضية، فإن مدلول القضية صادق، باعتبار أن الشهيد الرابع هو الاسم الآخر للصدر، ولكن لأن الحكومة العراقية تجهل الاسم المساوي لمحمد باقر الصدر الذي هو (الشهيد الرابع)، فإن جوهر القضية الاعتقادية هذه، بحدها الجديد، أي الشهيد الرابع، لا تحرز نعمة الصدق!

(12) نفسه، ص141-142.

المفهومية إذن ناتج طبيعة التمثل في داخل العقل، عقل المعتقِد، وليس ناتج ذات المعتَقَد، وهو أمر واضح، فإن مفهومية الجملة (الحكومة العراقية تعتقد أن الشهيد الرابع هو مؤلف كتاب فلسفتنا)، أي إخفاق مبدأ الاستبدال مع حفظ قيمة الصدق بعد إقرار جملة (الحكومة العراقية تعتقد أن محمد باقر الصدر هو مؤلف كتاب فلسفتنا) ناتج عن كيفية تمثل القضية في عقل الحكومة، وليس ناتجاً عن مدلول القضية بحد ذاته، تاليا، نستطيع أن نقول أن المفهومية ناتج عن كيفية تمثل الاعتقاد في عقل المعتقِد.

والآن، ما هي علاقة القصدية بالمفهومية بعد كل هذه الرحلة المعقَّدة؟

أن القصدية تتوجه نحو الجملة المدلولية وليس نحو الجملة الدلالية، ليس لها علاقة بكيفية تمثل قضية الاعتقاد، بل تتوجه إلى ذات القضية بلحاظ المُعتقَد وليس بلحاظ طريقة الاعتقاد، كيفية تمثل الاعتقاد، تبعا لجوهر القصدية التي تقول لا علم بلا معلوم، ولا رغبة بلا شيء مرغوب به، ولا وعي بلا شيء نعيه. . . وهنا اعتقاد بشيء..

المعتقد هو مدلولي، يعني لا يخضع للمفهومية، هناك اعتقاد بشيء، بموضوع، بخبر، وهذا جوهر القصدية.

إذا أردنا أن نتساهل، فنقول هناك قصدية دلالية (كيفية تمثل الاعتقاد)، وهناك قصدية مدلولية (مدلول الاعتقاد)، المطلوب هو القصدية المدلولية، فهي التي تنجو من مفارقة المفهومية، ليس هناك قصدية مدلولية في قولنا: (الحكومة العراقية تعتقد أن الشهيد الرابع هو مؤلف كتاب فلسفتنا)، هنا قصدية دلالية، تتحول الى قصدية مدلولية لو أنَّ الحكومة العراقية تعلم فعلاً أن الشهيد الرابع هو اسم آخر لمحمد باقر الصدر.

إن العقل في القصدية يتجه نحو تمثيل المعتقد في جمل الاعتقاد وليس طريقة الاعتقاد، وذلك كي تتحقق القصدية فعلا.

ما هي علاقة القصدية العقلية باللغة؟

لقد خطفت اللغة اهتمام الفلسفة في بداية القرن العشرين وتمادت في

استبدادها بهذا الحقل المعرفي حتى باتت هي موضوعه المفضَّل، بل هي الموضوع حصرا، ويكفي أن تتاسس الوضعية المنطقية على هذا الأساس، الفلسفة ليست تفسيراً للوجود بما هو وجود، بل ولا حتى البحث في المعرفة مصدراً وإمكاناً وطبيعة، بل الفلسفة محصورة في هم واحد لا تتعداه، إنه تحليل العبارة، لاكتشاف إمكانها من عدمه، والتجربة هي المقياس هنا!

اللغة هي التي تصيغ العقل، وهي التي تخلق الفكر، كانت قبله، وبعده، لا مناص منها أوَّلا لأي عملية تحليل معرفي! وإذا ما أردنا أنْ نتحدث عن القصدية هنا فهي قصدية لغوية في الدرجة الأولى، لأن اللغة هي بيت الإنسان وكينونته ومرجعه، ويرى العالم من خلال هذه اللغة..

إشكالية التمثيل

يرتبط الموضوع بصميمه بقضية فكرية أثارها وما يزال يثيرها فلاسفة العقل، هي قضية التمثيل!

الصورة تمثل ـ سوف نصطدم بملاحظة دقيقة حول هذا الاستعمال قريباً ففيه نقاش معقد في فلسفة هيرسل - صاحبها، والمعادلة الرياضية تمثل قانوناً كونيا ما، والشعار يمثل فكرة سياسية، واللون الأحمر علامة الخطر، والوردة علامة الحب، والأحلام علامة أو تمثيل للرغبات المقموعة حسب شطر من نظرية فرويد في التحليل النفسي، وقبل هذا وبعده، الكلمات تمثل ـ مع ملاحظة التنريه السابق حول هذا الاستعمال - الأشياء والظواهر التي تدل عليها، وهي وسيلتنا في التعارف والتعريف، التواصل والتوصيل..

ولكن ما هي ضوابط التمثيل، وهل هناك ضابط نهائي ترجع إليه كل صيغ التمثيل وصوره وتشكيلاته؟

كلمة (ماء) تدل على هذا السائل الذي يرفع العطش، أليس كذلك؟ ولكن كيف نجحت مفردة ماء لتؤدي هذا الدور التمثيلي الهائل؟

كان ذلك بالمواضعة حسب أحدث نظرية لغوية، فاللغة توفيقية وليس توقيفية كما يقول أكثر علماء اللغة والتاريخ.

صورتي الفتوغرافية تمثلني أنا، فكيف تأتى لهذه الصورة الورقية أن تمثلني بهذا الشكل المثير حقا؟

التشابه..

فإن صورتي على الورق تشبهني، هذه هي عيني في الصورة، تشبه عيني الخارجية تماما، كذلك بقية أعضاء وجهي..

اللون الأحمر يدل على الخطر، هذه لوحة حمراء تنتشر على عرض طريق طويل، إذن يوجد خطر، بصرف النظر عن هوية وحقيقة هذا الخطر..

ولكن كيف يؤدي هذا اللون كل هذا الدور التمثيلي؟

التشابه بين اللون والدم، كلاهما أحمر، فاللون الأحمر يذكِّر بالدم، وإلا لماذا لم يستعمل الانسان اللون الازرق للدلالة على الخطر؟

الحديث هنا عن مرجع نهائي، عقدة الفكر الغربي الفلسفي لقرون، ووفقا لهذا التصور، هل يمكن الرجوع الى مقياس نهائي في تفسير هذه التمثيلات؟ أي هل هناك تمثيل معين يتحول الى مركز إحالة في تفسير بقية التمثيلات في حدوده؟

نسأل هذا السؤال وجوهر الكلام في هذا المقطع من البحث يدور حول التمثيل اللغوي والتمثيل التصويري التمثيل العقلي، التمثيل اللغوي هو تمثيل الكلمات لمدلولاتها الخارجية، مفردة (ماء) بالنسبة لهذا السائل الأبيض الشفاف الخفيف الذي يزيل العطش، والتمثيل التصويري ينعقد بين الصورة وما تمثله، صورة الشجرة على الورقة على سبيل المثال، أو الصورة الفتوغرافية كنموذج صارخ، والتمثيل العقلي هو الصور الذهنية والعمليات الفكرية التي تجري داخل الذهن طبقا لما في الخارج ومجرياته.

أكثر الأراء منصبة على كون التمثيل العقلي هو الأصل، والتمثيل اللغوي مشتَق منه تبعا، إن التمثيل اللغوي حقيقة صارخة، هو آلية التواصل والتوصيل، التفاهم والتفهيم، البيان والتعريف، حديث الناس، كلام الناس، المحاضرة، الخطاب، الخصام، التحاكم، البيع والشراء، كلها ببركة التمثيل اللغوي بداية، ولكن هذه الحقيقة الصارخة مشتقَّة من حقيقة أعمق، من تمثيل أرسخ، إنه التمثيل العقلي. . . وبذلك يخرج سيرل من زمرة الفلسلفة الوضعية المنطقية تقريبا..

يقول سيرل (يجب أن نفسر قصدية اللغة بلغة قصدية العقل وليس العكس، لان الأصوات والعلامات تشير إلى الأشياء والحوادث. . . لأن العقل يفرض قصدية عليها، أن معنى اللغة هو قصدية مُستمدَّة، ويجب أن تُستمَد من القصدية الاصلية للعقل[13].

يعرِّف السيد محمد باقر الصدر اللغة بأنَّها التعبير المادي عن الفكر، كذلك هو تعريف الماركسية، كذلك هي نظرية بعض مدارس علم النفس، هذا التعبير تمثيل للفكر، تمثيل مادي لما هو مادي ولكن أرقى وأسمى بالنسبة لمن يرى أن الفكر مادي، وتمثيل مادي لما هو غير مادي بالنسبة لمن يرى أن الفكر غير مادي أساسا.

ولكن هل من دليل على هذه الأسبقية؟

ماذا لو دققنا النظر في كلمة كتاب مثلا؟

إن هذه الكلمة لا تعكس أي معلم فيزيقي للكتاب، إذن كيف تمثله، وتمثله في الذهن بعد أن تطلق في الاستعمال؟ ليست الحروف هي المسؤولة عن هذا التمثيل، رغم تواضع أهل اللغة على دلالة كلمة كتاب على هذا الكائن المعروف، إنما العقل هو الذي يهب هذه الدلالة للحروف المشار إليها إلى هذا الكائن المحدَّد، كلمة (كتاب) تمثل الكتاب عرَضا، إنما العقل هو الذي يهب هذا العَرَض دوره التمثيلي، إن دور المواضعة هنا يدخل مرحلة التباس شديد، أقصد المواضعة اللغوية، فما هو موقعها من كل هذه العملية المعقدة؟ ألم يتواضع البشر على تسمية هذا الكائن الفيزيقي الخاص بهذه الكلمة المحدَّدة؟

إن الكلمة لا تمثل مدلولها بفعلها صرفا، رغم المواضعة البشرية على ذلك، وإنما العقل هو الذي يؤسس لهذا التمثيل، فيما المواضعة جسر لهذا التمثيل ليس إلّا.

الصورة تمثل صاحبها، والتصوير أبلغ من غيره في التمثيل، فكلمة زيد لا تشي بشيء عن زيد، ولكن صورة زيد تفي بشيء ما عن زيد الحقيقي.

---

(13) العقل، ص131.

التشابه هو مناط التمثيل التصويري، ولكن ليس الأمر بهذه السهولة، فإن سؤالا يمكن أن يُطرَح هنا، تُرى هل التشابه بين الصورة وما تمثله شرط ضروري لهذا التمثيل أم شرط كاف؟

إن فهم هذا السؤال يستوجب التمييز بين نوعي الشرط المذكورين، أي التميز بين الشرط الضروري والشرط الكافي.

الشرط الضروري هو الذي بدونه تكون الاستحالة، الأوكسيجين شرط ضروري لتحقق كائن اسمه الماء، وبدونه يستحيل، والسبب واضح، إذ هناك أشياء أخرى يجب أن تتوفر مع هذا الشرط كي يتحق وجود هذا الكائن، ومجموع هذه الأشياء هي الشرط الكافي، فكأن الأوكسجين جزء علة، فيما نحن نحتاج إلى العلَّة الكافية هنا.

إذن إلى أي النوعين من الشروط ينتمي التشابه ليكون مبررا لتمثيل الصورة لحاملها؟

أن مفردة التشابه مثيرة جدا، هناك أكثر من تبعة ينوء به ثقل التشابه، أولاً غموض المعنى، فهو على حد تفكير الفيلسوف يسري بين كل مفردات الوجود! فلا شيء لا يشبه شيئا آخر في معنى من المعاني مهما كانا متباعدين، حتى بيني (أنا) وبين نجم موجود في أقصى مسافات الكون، بل بيني (أنا) وبين أبسط مخلوق ذري ربما غير قابل للانقسام لانَّه يشكِّل البنية التحتية الأولى للوجود، ولكن هذا التشابه لا يسوِّغ دور التمثيل، فإذا كنت أشبه هذه الشجرة فلا يعني أني أمثلها، كذلك في العلاقة بيني (أنا) وبين صورتي الفوتغرافية، فهي تشبهني، تشبه وجهي على أقل تقدير، ولكن هذا التشابه لا يعطي حق التمثيل، فأنا لا أمثل صورتي الفتوغرافية، التشابه المشترك لا يؤسس للتمثيل التصوري على الاطلاق، فـ(أنا) لا أمثل صورتي الفتوغرافية، وعليه، لا يشكل التشابه شرطا كافيا للتمثيل التصويري، ولكن هو شرط ضروري حتما، فمن المستحيل أن أدعي بان صورتي الفتوغرافية هي صورتي فعلا لو لم يكن هناك ثمة تشابه، بل تشابه صارخ بيني (أنا) وبين صورتي الفتوغرافية.

ليس الأمر قد أنتهى..

إذا كنتُ (أنا) لا أمثل صورتي، ولكن صورتي تمثلني، ومن هنا يُطرح السؤال من جديد، أي السؤال عن مسوّغ هذا التمثيل بالذات، أي التمثيل التصويري، فإن الحديث لم يكن يدور عن تمثيلي لصورتي، بل تمثيل صورتي لي (أنا).

إنه التفسير العقلي..

هذا هو المسوّغ، وليس التشابه بيني (أنا) وصورتي الفتوغرافية... فلو تشابه علينا تصوير من حيث تمثيله لهذا الكائن أو ذاك، ليس لنا سوى التفسير العقلي لحل المعضلة، والخروج بنتيجة، وبالتالي، لم يكن التشابه هو الذي أنقذ التمثيل التصويري من محنة صدقه على هذا الكائن أو ذاك في حال الاشتباه، بل العقل!

التمثيل التصويري هذا لا يمكنه أن يكون بديلاً عن التمثيل اللغوي، ولا يستطيع أن يلبي كل نماذج التمثيل، فهو لا يستطيع أن يخترق أنواع العلاقات بين المفاهيم والأفكار والتصورات كي يمارس دور تمثيلها، فإن التمثيل العقلي هو الأساس في مثل هذه التمثيلات فضلا عن كونه المسؤول عن خلفية التمثيل التصويري واللغوي... بل هو الأساس في فهم كل تمثيل.

يبدو لي أن مصطلح التمثيل لدى الفيلسوف هو (الوعي)، وليس التصوير الساذج، والكلمات لا تمثل الأشياء ولا الأفكار ولا العلاقات في سياق هذا المعطى كما هو معلوم، الكلمات آلية إحضارية للأشياء والأفكار والعلاقات، وهذا الإحضار ليس خلقا ولا إنشاء، بل استدعاء على صعيد الصورة الذهنية لهذه الأشياء والوقائع والعلاقات، فكلمة ماء تحضر هذا الكائن في ذهن المستمع، كذلك القانون العلمي المُصاع لغةً، إنما اللغة هنا تحضر القانون في الذهن، أو بالأحرى تستدعي حضور الأشياء والوقائع والعلاقات في الأذهان، ولكن يبقى سر هذا الاستدعاء عصي على التفكير.

اللافتة الحمراء ترمز إلى الخطر، كان ذلك حسب توافق بشري، الترميز اعتباري بطبيعة الحال، وإلّا أي علاقة تكوينية بين اللون الأحمر والخطر؟ واللافتة الحمراء لا تنشيء الخطر ولا تفسره، ولكن ترمز إليه، الترميز هنا ليس فكرا ولا تفكيرا، وإنما هو عملية مواضعة محكومة بقوانين الاعتبار وليس التكوين في خلفية مشروعيتها.

يعمل سيرل على وضع مقارنات عميقة في نطاق فلسفته بين نماذج القصدية، ما دام إن كل ما يتوجه له الوعي هو قصدي، حتى الرغبة، حتى الألم، ولكن ليس من المنطقي أو المعقول أن تتماهى وتتساوى كل هذه النماذج..

الاعتقادات هي قمة النماذج القصدية لدى سيرل، والمعتَقد قصديٌ بصرف النظر عن وجوده أو عدم وجوده كما مرَّ بنا سلفا، ذلك إن النظر يتوجه نحو طريقة الاعتقاد بالدرجة الأولى وليس إلى محتواه أو وجوده.

ولكن ماذا عن قصدية الإدراك الحسي؟

وماذا عن قصدية الفعل، الفعل العادي، أي فعل أقوم به؟

الإدراك الحسي من الحالات القصدية على غرار الاعتقاد، كلا هما يملك مضمونا، كلاهما يكافيء قضية كاملة، أي قضية تملك شروط استيفائها، يشتركان باتجاه المطابقة مع العالم، يمكن أن نحيلهما على العالم بصرف النظر عن الصدق والكذب، ولكنْ هناك فروق بطبيعة الحال، فالقصدية الحسيَّة تشترط مدرَكها موجودا، وليس القصدية الاعتقادية، فلقد مرَّ بنا إنَّه لا يُشترَط في المعتقَد الوجود كي يكون أو يصبح حالة قصديَّة.

إنَّ أهم ما يميز الإدراك الحسي عن الاعتقاد في نطاق مفهوم القصدية هو إن الأوَّل واعٍ، مشبع بالوعي، أما الرغبات والاعتقادات فليست واعية وربما ليست واعية على الدوام.

إنَّ شروط استيفاء الحالة القصدية ولحسيَّة يجب أن تكون في إطار الواقع، العالم، أما في إطار مصطنع فلا، أي ليس في مثل هذه الحالة قصدية، كأن تحدث تأثيرا في مخك من شأنه أن يوفر مضمونا حسيًّا مغايراً أو مطابقا..

وإذا كان الإدراك الحسي وفي المقدمة الإدراك البصري هو لون من ألوان القصدية ولكنَّه على ذمة القصدية البايولوجية الإبتدائية، فإن الفعل كذلك، وفي هذا السياق يفرِّق سيرل بين الفعل المسبوق القصد والفعل ذي القصد حاق حصوله، الصيغة اللغوية المعبِّرة عن الأول (سأفعل) وعن الثانية (أنا أفعل)، الأولى مصحوبة بالإنتباه، كما لو أني قررت وعزمت أن أذهب للامتحان اليوم،

والثانية عفوية سياقية، كأن أصعد غضبي منك في لحظة من زمن كان قد بدأ به غضبي بقرار مسبق!

إن أي حالة قصدية بمثابة شبكة من الحالات القصدية المترابطة، فهي لا تحدث في فراغ ولا تنشا من فراغ، ففيما تستمع لمحاضرة علمية تثبت أو تدعي بان الذرة كائن فيزيقي مركب من أجزاء أصغر من الذرة ذاتها إنما انت بين يدي حالة قصدية، ولكنْ تحفها وتحيط بها حالات قصدية كثيرة، تتعلق بذات الذرة بشكل وآخر، كونها كائنا فيزيقيًا، وكونها قابلة للتجزئة والتشطير، فضلا عن فكرة الانشطار والتشظي والتركيب، وربما حتى تاريخ الذرة في سياق خضوعها لعمليات بحث جراحية هائلة وذات مستويات معقدة من الفحص والتدبر، وهذه الخلفية ليست محصورة الانتماء الى العالم الفيزيقي التقليدي، تنتمي الى عوالم كثيرة، عالم النفس والاجتماع والاقتصاد والطب والسلوك وإلى ما شاء الله من عوالم أخرى، فكون فائض القيمة حقيقة حسب منطوق الفلسفة الماركسية إنما هي حالة قصدية، بصرف النظر عن مدى تطا بقها مع الواقع، ولكن هي بحد ذاتها محفوفة بعدد هائل من الحالات القصدية تتعلق بالسلعة والثمن والقيمة الاستعمالية والقيمة الاستبدالية وما شابه ذلك(14).

هذه الحالات القصدية في سياق هذه المطعيات قد تكون عميقة وقد تكون سطحية، وذلك تبعا لمدى علاقتها وقربها من الحالة، فليس من شك إن فكرة أو قانون العرض والطلب يشكل إحدى الحالات القصدية بالنسبة لفكرة فائض القيمة، ولكن ليس كما هو مفهوم القيمة الاستعمالية للسلعة.

القصدية والوعي

تتفاوت مواقف فلاسفة هذه المدرسة في بيان العلاقة بين الحالة العقلية القصدية التمثيلية والوعي، فهناك من ذهب الى استقلال كلا العالمين، فلدينا من الحالات العقلية القصدية ما تفتقر الى الوعي، فيما هناك في الجهة الموازية حالات وعي ولكن يتيمة القصدية، خذ الاعتقادات والرغبات، إنها حالة وعي

(14) نفسه، ص139.

قصدية، تمثيلية، ولكن ماذا عسانا نقول في الأمزجة، إنها حالات عقلية قطعا حسب فلسفة سيرل، هناك وعي بلا شك، ولكن لا قصدية، أي لم تتوجه نحو موضوع معين، لأن جوهر القصدية إنْ لا تفكير بلا مُفكَّر فيه، ولا رغبة بلا مرغوب به، تُرى أي أتجاه يتحرك نحوه شعوري بالألم؟ وأي أتجاه يتحرك نحوه مزاجي المعكَّر اليوم؟ فهناك إذن حالات وعي، ولكن دون موضوع تتجه نحوه، فلا قصدية هنا، وبالمثل، أي شيء أنا قلق بشأنه، قد ينتابني القلق فجأة ومن دون مقدمات، وقد أُصابُ بموجة فرح عارم ولكن لا أدري لماذا!

آخرون ينفون ذلك، يرون كل الحالات العقلية مقرونة بالقصدية، لا حالة عقلية بريئة هنا، هناك علاقة حتمية بين الحالة العقلية الواعية والقصدية، بصرف النظر عن هوية هذه الحالة وهوية موضوعها الذي تتجه نحوه، لتكن الحالة اعتقاداً أو حزناً أو ألماً أو رغبةً أو شهوة أو فرحاً أو قلقا، هناك موضوع مُتضَمَّن في كل حالة عقلية واعية، قد لا يتبدَّى لنا بوضوح، ولكنه موجود على كل حال، فكما إنْ لا تفكير بلا موضوع تفكير، كذلك لا ألم بلا موضوع ألم، القائلون بهذه العلاقة يختلفون حول أيهما المتقدم وأيهما المتأخر، اي، هل الوعي يعتمد على القصدية أم القصدية تعتمد على الوعي.

جون سيرل يقول ليس كل الحالات الواعية قصدية وليس كل الحالات القصدية واعية، وبالتالي، بعض الحالات الواعية قصدية، وبعض الحالات القصدية واعية، ففي الاعتقاد بأن الله موجود إنما هي حالة عقلية قصدية، ولكن أي قصدية يمكن أن نعثر عليها وأنا اشعر بقلق مباغت؟! فليس هناك موضوع لقلقي هذا! بل حتى الايمان بالله يتحول الى حالة عقلية ليست قصدية فيما أنا سادر عن تفكيري الفعلي بهذا الايمان، حيث تنجز الفكرة هذه الفكرة انتصارها الكبير أثناء النوم.

يركز سيرل على مقطع خاص في منظومة العلاقة بين الوعي والقصدية، ذلك هو المقطع الذي يُمضي القاعدة (ليس كل الحالات القصدية واعية)، والهدف واضح، لأن الرجل مغرم بموضوعة الوعي أيَّما غرام، وهنا ينقذ الوعي من شموليته المبرمة لكل حالات القصدية، صحيح، إن قلقي المباغت ينخر فيه فراغ مذهل، فهو بلا موضوع، ولكن لا نذهب بعيدا، إنَّه مشروع وعي، يتضمن

وعيا مكبوتا، سادرا، ينتظر فرصة يقظته الجبارة، فيكون القلق المذكور مزيجا من القصدية والوعي، أي يتجه نحو موضوع (ما)، يتعلق به موضوع (ما)، إنَّها العودة إلى مبدأ الامكان الارسطي، فهذه الحالات وإن لم تكن واعية، أي قصدية من دون وعي، ولكنها تحمل إمكان الوعي، سوف يتكشف لنا بعد حين..

جون سيرل هنا يُمضي حاجة القصدية الى الوعي، أي مِمَّن يقول أن القصدية تعتمد على الوعي، ولكن أنّى لهذا الوعي وهو سابت أن يكون خلفية مقصدية عاثرة الحظ.

ليس كل وعي قصدي، بل كل قصدي وعي، القصدية مشتقة من الوعي.

مرحلة ما بعد الارتياب

ينطلق الفيلسوف من إيمان مطلق بوجود هذا العالم، ويستغرب من فلسفة الارتياب رغم هذ التطور المذهل الذي تحوزة المعرفة العلمية، ويركز بشكل خاص على مدارس ما بعد الحداثة، حيث تتحدد أولوية العوامل التي من شانها طبع العلم بالظروف والمضمون الذاتي والتاريخ والجغرافية، مما يقتل أي أمل بمعرفة نستكن إليها بدفء وحنان، وربما بفرح جذل، وهو بهذا يمس بناره الحارقة كبد التفكيك الدريدي وقلب مشروع القطيعة الابستمولوجية ونظرية موت المؤلف بانتهائه من كتابه اليتيم، بل حتى بعض صيغ البرغماتية ما دام جوهر المدرسة هو تشخيص الحقيقة بمعيار النفع العائد.

واقعية هرسل لا تنجو من الافراط، ولكن وهو يرسخ مفهوم الوثوقية الموضوعية الكلية المفرطة نجده يتراجع بطريقة فنية بارعة، فإن يقينية العالم، بل يقينية بعض معارفنا عن العالم لا تتعارض مع الارتياب، ولا ينفي سيرورة الثورات العلمية القالبة لكل ما سبق عليها، ولكن أنّى أن ينفع هذا الهروب من الوقوع في التناقض، إين هي الوثوقية الموضوعية الكلية والمستقبل يأتي بما ينقضها نقضا جوهريا؟!

كيف يتأتى للمعرفة أن تكون موضوعية تتجاوز الذاتية بجدارة، وتتفوق على ضواغط التاريخ والجغرافية، وتكسح من أمامها عوائق الوهم أو السقوط في جحيم المذخور الثقافي والعلمي والحضاري السابق وفي الوقت ذاته قد تكون لا

عقلانية حيث ينتظرها مارد تراكم المعرفة لينقضها من الأساس؟!

لا نتحدث على سبيل المثال عن المعرفة الفسيلوجية التي تقول أن القلب يضخ الدم، أو أن الذرة مركبة من أجزاء أصغر منها، ولكن ماذا عن معرفة تتعلق بأقصى مكونات السماء؟ بل ماذا نقول عن معارفنا عن حادث تاريخي ونحن نحاول أن نهتدي إلى أسبابه الموضوعية الواثقة من جدارة أزليتها في صلب الحادثة والواقع؟

هل من حقيقة مطلقة؟

الجواب مضلل، وكثير ما أضل، فإن الجواب يتوقف على معنى الاطلاق هنا، ماذا نريد بهذه الكلمة السحرية المشاغبة الخبيثة، بل الكلمة المدللة؟ تجرد المعرفة عن بعدي الزمان والمكان؟ تجرد المعرفة من الذاتية بامتياز كامل؟ تجرد المعرفة من مدلهمات اللاشعور الافرودي المتربص بالوعي حجبا وتشويها وتمويها وتزييفا؟

جون هيرسل يحاول بل يريد أن ينقذ الفلسفة من الارتيابية ليس على مستوى النتائج، بل يريد أن يرحل بها عن هذا العالم المخيف، فقد ولى عهد الارتياب، فما بال الفلسفة مكتوفة الايدي أمام سحره الشيطاني الذي كانت له السيادة مئات بل آلاف السنين على الفلسفة؟

إن نمو المعرفة العلمية لا يقضي على الارتيابية، بل العكس هو الصحيح، وإلّا لما كان هناك أي تراكم معرفي في خصوص مفردة علمية واحدة، كان العلم يصر على الذرة مصمتة، صامدة، صلدة، هي الحقيقة المطلقة، ولكن تراكم المعرفة أحالنا في النهاية الى (الكوارك)، ولم يصمد (الكوارك) أمام آمال علماء الفيزياء الذرية، فهل هي إلّا مسيرة الارتياب عبر مراتب مفصلية في فهم الواقع، وتفسير الحقيقة؟!

ليس الحديث هنا عن واقعية العالم الخارجي كله، لم يعد هذا الموضوع شاغل العقل الفلسفي، لا يستطيع المرتاب على هذا المستوى أن ينكر حواسَّه، ولا يستيطع أن ينكر بانَّه سوف يهرب فيما لو حاول أحدهم حزَّ رقبته بسكين حادة، إنما الحديث عن الصواب والخطا في مسيرتنا العلمية المعرفية تماما كما

هو حديث هرسل على صعيد استعراضه لتراكم العلم مما يستنتج منه هزيمة الريبية هزيمة مطلقة!

يقول سيرل: (...إن اليقينية لا تستلزم عدم القابلية للتعديل، إنَّها لا تستلزم إننا لا نستطيع تصور الظروف التي تستدعي التخلي عن تلك المزاعم... لا ريب إننا نعرف الكثير من الأشياء بيقين، رغم إنَّها قابلة لأن تُعدَل وفق اكتشافات جديدة)[15].

إذا كان اليقين معرفة شخصية، يقين خاص بصاحبه، نتيجة بحث وقراءة وتقصي، فلماذا نحرم الارتياب من حقه بالنفاذ الى يقين هذا المتيقِن؟

ليس هناك ضرورة حتمية بين اليقين والمعرفة الموضوعية، أبدا، وإلَّا لما كان هناك خطأ في تاريخ المسيرة الفكرية والعلمية والفلسفية للبشر.

الجسم ـ العقل

كيف تكون البداية؟

الثنائية صدمة مذهلة، الخطوة الأولى تجاوز الثنائيات المؤذية لمسيرة الفكر والفلسفة، الثنائية الديكارتية عائق منهجي صميمي يحول دون طرح مدرسة فلسفية جديدة، بل عائق مزعج يحول دون حل المشكلة، مشكة العلاقة بين العقل والعالم، العقل والدماغ، الشعور والمادة، إن التخلي عن الذهني والمادي ضرورة ليست حتمية منهجيا، بل لانّها تنسجم مع الواقع، مع الحقيقة، الفكر عملية دماغية بحتة، الثنائية والمادية، كلاهما يجب أن يتجاوزهما التاريخ، فما هو البديل إذن؟

إن الظواهر الذهنية (ظواهر بيولوجية عادية لا تختلف عن التمثيل الضوئي أو عملية الهضم، يتوجب علينا أن نتوقف عن الانشغال بكيف يمكن للدماغ أن يسبب الوعي، وأن نبدا بحقيقة أنه يقوم فعلا بذلك، ثمة حاجة إلى التخلي عن مفهومي الذهني والفيزيقي كما كانا يُفهمان تقليديا حين نصالح أنفسنا مع حقيقة

---

(15) من مقالة له في الانترنت، منتديات الباسي.

أننا نعيش في عالم واحد، وإنّ كل جوانب العالم، بدءا من الكواركات وانتهاء بمشاكل حكومات وميزانية المدفوعات، تشكل كل بطريقتها أجزاء عالم واحد)[16].

تُرى أي نقطة في متن هذا التصور عن علاقة العقل بالدماغ والعالم لم تحتلها الماديَّة الصرفة؟ وأين هي معالم الفلسفة الواقعية في هذا النص؟ وهل الايمان بوحدة هذا العالم تقتضي أنْ لا نفكر بوجود مستويين من الوجود، المادي والذهني؟ المادي والروحي؟!

العقول الانسانية هي حصيلة تطور عضوي عبر أحقاب زمنية موغلة بالقدم، وإن أهم سمات العقل الذي هو الشعور، أي حالات الوعي والإدراك، وصوره هي التي تغطي يقظتنا النهارية بكل مفاصلها ومجرياتها، بما في ذلك مغص معوي بسبب طعام رديء، والشعور لم يفارقنا عندما ينتابنا الوسن ثم نوم عميق بعد وصال جنسي صارخ، إن أي صورة من الشعور تتسم بأنها داخلية نوعية، وأخيراً ذاتية، يجري الشعور داخلنا، فله مكان، داخل الجهاز العضوي، مما يشخص المكان بدائرة أقرب، وما نعانية من آلام وأفراح جزء لا يتجزأ من نظامنا الشعوري العام، هناك شبكة من الترابط الشعوري، فأي حالة عقلية هي ضمن شبكة معقدة من (الافكار والتجارب والذكريات)[17]، ومن ثم، هناك خاصة نوعية لأي حالة شعورية نمر بها، وكما قال أحد المشتغلين بموضوعة العقل (لكل حالة شعورية شيئا محددا تود أن تكون عليه في تلك الحالة الشعورية)[18].

يطلق هيرسل على ذاتية الشعور بـ(الأنطولوجية الحضورية)، فإن (للحالات الشعورية نمط وجود حضوري)[19] حسب تعبيره.

فلاسفة المسلمين أشاروا بشكل واضح الى الانطولوجية الحضورية، فالعلم هو حضور المعلوم في العقل، في الذهن، هذا الحضور أطلقوا عليه بالوجود الذهني، وله خصائصه التي يتميز بها عن وجود الأعيان خارج الذهن، كلاهما

(16) من مقالة له في الانترنت، منتديات الباسي. أيضاً: العقل واللغة والمجتمع، ص69.
(17) العقل واللغة والمجتمع، ص69.
(18) نفسه، ص69.
(19) نفسه، ص70.

وجود، كلاهما حضور، ولكن هناك ما يميز أحدهما عن الآخر، وليس هنا محل التفصيل، إنَّ مؤدى الانطولوجية الحضورية يصب في مصطلح أو مدلول الوجود الذهني.

الشعور كما يراه علماء المسلمين وحدة لا تتجزأ، العلم بسيط، هكذا يقولون، يقول هيرسل: (من نتائج ذاتية الحالات الشعورية هي ان حالات شعوري تنكشف لي بطريقة معينة، ولا تنكشف لك، استطيع أن أصل إلى آلامي تماما كما لا تستطيع أن تصل إلى آلامي)[20].

آلامنا لا نصل إليها، بل هي حالَّة بنا، علم حضوري، لا نبلغها بل هي فينا، متحدة بنا، هي عين الشعور، لا عالم ومعلوم هنا، ليست قضية تعبير بل قضية وقائع، حقائق، كيف يشعر هيرسل بألمه داخل معدته بسبب أكلة امريكية دسمة؟ يشعر به تلقائيا، إنَّه ألم حاضر لديه، ولا يمكن لي أن أشعر بذات ألمه، هنا يقول هيرسل: (لا تتعلق القضية بكوني أستطيع أن أعرف آلامي وأكابدها أفضل مما أعرف آلامك، بل على العكس، ففي بعض الإحساسات، كالحسد والغيرة، غالبا ما يكون الناس الآخرون في وضع أفضل لمعرفة الإحساس الذي يكابده الفاعل عن نفسه الذي يجرِّب ذلك الإحساس، ففي مثل هذه الحالات، نعرف أحيانا إحساسات الآخرين أفضل مما نعرف إحساساتنا الخاصة. . .)[21].

الحذر من هذا الكلام هو أن نخلط بين الانطباع والعلم، قد يكون لدي انطباع عن مدى شعورك بالألم، ولكن هذا لا يعني إني أعلم هذا الألم، إلّا من ناحية الأخبار من جانبك بانك تعاني ألما، وهذا علم له موضوعه بطبيعة الحال، هو ألمُك الذي أعلمتني به، ولكن بالنسبة لي علم حصولي، لقد توصلت إليه بالاخبار، أما علمك بألمك فهو علم حضوري، وهو أقوى من حيث الشعور والإحساس لديك مما هو عندي بطبيعة الحال، هما علمان ولكل علم موضوعه الخاص به.

أن يكون الشعور عملية داخلية تحصيل حاصل، شعوري، علمي، حتى

---

(20) نفسه، ص70.

(21) نفسه، ص71.

عملية تفكيري وأنا منهمك بقراءة مشكلة فلسفية، إنَّما هي عملية داخلية، بصرف النظر عن التفاصيل، ولكن هذا لا يدل على أن عملية التفكير كأي عملية فيزيولوجية، لا يعني بالضرورة أن فكري هو نتاج جهازي العصبي، كما هو عملية التمثيل الضوئي، ربما الجهاز العصبي يهيء لذلك، شرط، ولكنه ليس العلَّة الحقيقية للتفكير، الفيلسوف يُمضي ذلك حقيقة لا تقبل الشك.

ينتهي بنا هيرسل في الحديث عن الشعور بأنه: (يتالف من حالات وعمليات داخلية، نوعية، ذاتية، ولذلك فلديه أنطولوجيا حضورية، ولأن للشعور أنطولوجيا حضورية، فلا يمكن اختزاله إلى ظواهر غيابية بالطريقة التي تصح على الظواهر الطبيعية الأخرى مثل الحرارة والسيولة والصلابة، والشعور في المحل الأول، ظاهرة بيولوجية، والعمليات الشعورية عمليات بيولوجية، العمليات الشعورية تسببها عمليات عصبية على مستوى أدنى من الدماغ، يتألف الشعور من عمليات على مستوى أقل تتحقق في بنية الدماغ، لا يوجد سبب بقدر ما نعلم، من حيث المبدأ، يحول دون بناء دماغ اصطناعي يسبب الشعور ويحققه أيضا)[22].

مقارنة بسيطة مع ما جاء من نصوص ماركسية سوف نرى هناك تطابقا (لايمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة، فإنَّ هذه المادة هي جوهر كل هذه التغيرات، إن شعورنا وفكرنا - مهما ظهرا لنا متعاليين ـ ليسا سوى نتاج عضوي مادي جسدي، هو الدماغ[23].

إين هي عملية تجاوز المادية هنا؟

ولكن رغم هذه النكهة بل الطبعة المادية النهائية للعقل يرفض هيرسل اختزال العقل كما نختزل قطعة الحديد إلى ذرات وبروتينات والكترونات وجاذبية وكهرومغناطيسية، فكأنما الشعور يبقى مكتفيا بذاته كشعور يواجه أي عملية إختزال من هذا النوع.

(22) نفسه، ص71.

(23) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية لستالين، ترجمة خالد بكداش، طبعات متعددة، ص21.

ولكن أليست هوية الوعي عبارة عن اشكالية عصب ـ حيوي على حد تعبير الفيلسوف في أحد محاولاته الفلسفية في هذا المجال، وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يمنع من اختزال هذا العصب ـ الحيوي الى ما هو أدنى؟ ما هو أقل تعقيدا؟

إن مركب العصب ـ الحيوي مركب عضوي، أم هو لا عضوي، غير مركب، بسيط؟ ليس الأمر واضحا هنا بطبيعة الحال.

الغريب، فيما يقر هيرسل أن الوعي ذاتي، وأنطولوجيا الوعي هي (انطولوجيا ـ أنا المتكلم)، فإن ذلك لن يحول دون علم موضوعي بهذا الوعي، حيث يشير الى ملاحظة الكثير من العلماء الذين تمردوا على كل محاولة لدراسة الشعور بلحاظ ذاتيته، أي بحجة ذاتيته، ولكن هيرسل يقول إن ذلك ممكن كما أمكن دراسة الكواركات، حيث كانت هناك الطرق غير المباشرة للولوج إلى هذا العالم البالغة الضآلة، والقياس مضلل للغاية، فإن الكواركات ليست كما هو الشعور، الذاتية لم تكن خاصة كواركية، أبدا، كي يستحيل صيرورتها علما موضوعيا، المشكلة ما زالت قائمة، ذاتية الوعي، هي المشكلة.

هذا وربما نتطرق لذات الفيلسوف في أجزاء مقبلة بإذن الله تبارك وتعالى.

المحتويات

مؤسسة المثقف العربي

❖

مؤسسة المثقف العربي، مؤسسة غير حكومية، تعنى بالشأن المعرفي، وتمارس نشاطها في مجالات الثقافة والفكر والأدب والفنون. تتخذ من مدينة سيدني الأسترالية مكتبا رئيسا لها، ومن صحيفة المثقف موقعا على الشبكة العنكبوتية.

جاء الإعلان عن تأسيس مؤسسة المثقف العربي في 05/ 01/ 2010م استجابة لمتطلبات العمل الإعلامي الراهنة، وتلبية لضرورات نشر وتعزيز وإشاعة ثقافة التسامح والمحبة والتكافل، وإيجاد مركزية مؤسساتية تضمن ترابط الأعمال الصادرة عنها، ووضعها في سياق العمل المنظم. فبعد عمل متواصل لثلاث سنوات في صحيفة المثقف انبثقت نشاطات اخرى، تطلبت وجود مؤسسة لإدارة شؤونها وتسيير أعمالها.

ومؤسسة المثقف العربي جهة مستقلة، ترفض العنف والتكفير، والتطرف المذهبي والسياسي، وتستقل برؤية بعيدا عن تشظيات الأيديولوجيا وكل الإنقسامات والخصوصيات التي تنال من كرامة الفرد والمجتمع. ساعية إلى ترسيخ قيم الانسان عبر إشاعة ثقافة التسامح والمحبة والأخوة ووحدة المصير البشري.

ينبثق عن إدارة المؤسسة مجلس استشاري، يساهم في ترشيد سياسة المؤسسة، والتخطيط لمشاريعها المستقبلية، كما ستمثل نشاطات المؤسسة خارج استراليا نخبة من المثقفين، سعيا منهم لتعميق الأواصر الثقافية بين أبناء الكيان المجتمعي المتحد.

مبادئ مؤسسة المثقف العربي

❖ نؤمن بالتعددية والرأي الآخر.

❖ ندعو للتعايش بين الأديان والثقافات.

❖ نتبنى قيم: التسامح، والحرية، والديمقراطية، وحقوق الانسان.

❖ نحارب العنف والتحريض والتكفير.

❖ نرفض الخطاب الطائفي والأيديولوجي المحرض.

❖ نساهم في تعميق لغة الحوار والتفاهم وفق الثوابت الأساسية المستمدة من تعاليم السماء وقوانين الأرض.

❖ نعنى بالمثقف ومواقفه إزاء الأحداث و التحديات، ونعرف بإنجازاته وأعماله ومشاريعه.

ماجد الغرباوي

رئيس مؤسسة المثقف العربي

اصدارات مؤسسة المثقف العربي:

- تجليات الحنين.. في تكريم الشاعر يحيى السماوي
- الضد النوعي للاستبداد
- استفهامات حول جدوى المشروع السياسي الديني.. ماجد الغرباوي
- امرأة بين حضارتين... حوار مفتوح مع ا. د. إنعام الهاشمي
- د.عبد الرضا عليّ.. رحلة متوهّجة في فضاءِ النقدِ والدرسِ الأكاديمي
- جذِلاً.. بينَ سِربِ السنونو.. سعد الحجّي
- وفاء عبد الرزاق.. افق بين التكثيف والتجريب
- شوكت الربيعي.. فضاء ابداعي متوهج
- مدارات ايديولوجية.. حوار مفتوح مع الاستاذ سلام كاظم فرج
- الشيخ محمد حسين النائي.. منظّر الحركة الدستورية.. ماجد الغرباوي
- أيلولٍ وضوء القمر.. د. هناء القاضي
- أدخلُ جسدي أدخلُكم.. وفاء عبد الرزاق
- غرّيد القصب... سنية عبد عون رشو
- تعالي لأبحثَ فيك عنّي.. يحيى السماوي
- مدخل الى الضوء.. وفاء عبد الرزاق
- المتخيل التعبيرى.. د. نادر أحمدعبد الخالق
- منهج الشهيد محمد باقر الصدر في تجديد الفكر الاسلامي.. د. عبد الجبار الرفاعي.
- ترنيمتان لمنقى واحد.. سوزان سامي جميل وأفين ابراهيم
- مطارحات حول الحجاب والزينة في الشرع الإسلامي.. غالب حسن الشابندر
- (مسرحية) رحلة ابن عوف الى بلاد الخوف.. محمد تقي جمال الدين
- العُمْرانِ البشري الإسلامي.. دراسة تأصيلية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية.. د. رشيد كَهُوس
- في غياب الجواب.. وفاء عبد الرزاق
- أغلال أخرى.. وفاء عبد الرزاق
- وجُــوهٌ أشباحٌ وأخيلةٌ.. وفاء عبد الرزاق
- إدمان السياسية.. سيرة: من القومية للماركسية للديمقراطية.. جورج كتن.
- الزمن المستحيل.. وفاء عبد الرزاق.
- سطر.. الشارع.. فلاح الشابندر.
- توظيف النص القرآني في شعر أحمد مطر.. أ.د. محمد ثامر.
- العقل.. قراءة في إشكاليات العقل عبد المدارس الفلسفية المتنوعة.. غالب حسن شابندر.

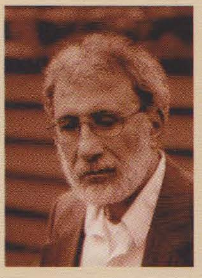
AAA - Sydney - Australia
Almothaqaf Arabic Association
مؤسسة المثقف العربي 2010

www.almothaqaf.com
almothaqaf@almothaqaf.com

*

سقطت بعض الأخطاء المطبعية سهواً

*



لا شيء غير العقل اشغل الفلسفة وعلماء التشريح والمنطق والعلوم الاجتماعية طرا، وما زال سرا، بل مازال السر الهائم في عقول المشتغلين بشؤون العلوم والفنون، العقل تعريفا وهوية ووظيفة وتربية واثرا ومستقبلا، ويكاد يطبق المهتمون بالشان العربي والاسلامي فيما يخص قضية النهضة سلبا او ايجابا، من ان السبب يكمن في (العقل)، سواء كان تعريف العقل هو ذات الفكر والمنهج حيث تسالمنا على الموروث من المعارف والعلوم دونما نقد وتجديد، وطرق التفكير التقليدية، او كان تعريف العقل ما يلزم منه السلوك الممدوح والماثور كما تفيد الادبيات العربية والاسلامية بشكل عام، حيث جمدنا على منظومة قيم اخلاقية بشكل ساذج وحرفي، ولم نجترح منظومة اخلاقية تتماشى مع التطورات الهائلة التي تمر بها قضية الاخلاق اليوم، او كان العقل هو ذات وظائفة من تجريد وتعميم واستنباط ومقارنة وما شابه ذلك، حيث لم نبذل الجهد المطلوب للارتقاء بهذه الوظائف عبر عملية تربوية جادة، وحتى لو اخذنا العقل بمعنى الدماغ كما ترى المدارس المادية فما زلنا في هذا المجال عيالا على غيرنا كما هو واضح.

هذه السلسلة التي بين يديك اخي القاريء محاولة متواضعة لاستعراض قضية العقل عبر ما طرحه الفكر الانساني حول هذه القضية في سياق تشريحي نقدي، دون مراعاة للتسلسل زمني لأسباب سوف تتضح لك من خلال القراءة، والهدف البعيد هو ايجاد منهج منطقي تربوي يهدف الى استثمار العقل باقصى جهد ممكن، الامر الذي تتطلبه مسؤولية اللحاق بالامم المتطورة الفاعلة النشطة.

والله من وراء القصد



www.alaref.net

مؤسسة المثقف العربي

www.almothaqaf.com



الغلاف: 